هذا هو الإسلام
(١٠)

الإسلام والتعددية

الاختلاف والتنوع فى إطار الوحدة

د. محمد عمارة



هذا هو الإسلام

(١٠)

الإسلام والتعددية

الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة

الطبعة الأولى لمكتبة الشروق الدولية
١٤٢٩ هـ ـ يناير ٢٠٠٨ م

لقد نالت مخطوطة هذا الكتاب الجائزة العالمية للمجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت). بعمّان. وجامعة درم. بإنجلترا. فى العلوم الإنسانية والاجتماعية للعام ١٩٩٧م.



٩ شارع السعادة . أبراج عثمان . روكسى . القاهرة
تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ ـ ٢٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٢٥٦٥٩٣٩
المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة ـ قصر النيل ـ القاهرة
تليفون وفاكس: ٢٣٩٢٨٠٧١ ـ ٢٣٩١٢٠٧٢
Email: < shoroukintl @ hotmail. com >
< shoroukintl @ yahoo.com >

هذا هو الإسلام

(١٠)

الإسلام والتعددية

الاختلاف والتنوع فى إطار الوحدة

د. محمد عمارة



البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

عمارة، محمد، ١٩٣٤ .

الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع فى إطار الوحدة. محمد عمارة

ط١ . ـ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٨م

٣٠٤ص؛ ١٧ × ٢٤سم. (هذا هو الإسلام؛ ١٠).

تدمك 8- 02- 6278-977-978

١ - التعددية .

٢ ـ الفلسفة الإسلامية .

أ. العنوان . ١٤٧,٤

رقم الإيداع ٢٧٠٧٢ /٢٠٠٧م

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 978- 977- 6278 - 02 - 8

الفهـــــرس

الموضـــوع	الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيـــــد

«التعددية» : تنوع مؤسس على «تميز . . وخصوصية» . . ولذلك فهى لا يمكن أن توجد وتتأتى ـ بل ولا حتى تُتَصَوَّر ـ إلا فى مقابلة ـ وبالمقارنة ـ مع «الوحدة . . والجامع» ؛ ولذلك لا يمكن إطلاقها على «التشرذم» و«القطيعة» التى لا جامع لآحادهما ، ولا على «التمزق» الذى انعدمت العلاقة بين وحداته . .

وأيضًا : لا يمكن إطلاق «التعددية» على «الواحدية» التى لا أجزاء لها ، أو المقهورة أجزاؤها على التخلى عن «المميزات ـ والخصوصيات» . . على الأقل عندما يكون الحكم على عالم «الفعل» ، لا على عالم «الإمكان» و«القوة» .

فأفراد العائلة : تعدد فى إطار وحدة العائلة ، وفى مقابلتها . . والذكر والأنثى : تعدد فى إطار وحدة النفس الإنسانية . . والشعوب والقبائل : تعدد فى جنس الإنسان .

فبدون الوحدة الجامعة لا يتصور تنوع وخصوصية وتميز ، ومن ثم تعدد . . والعكس صحيح . .

وللتعددية مستويات ، يحددها «الجامع . . والرابط» الذى يجمع ويوحد ويظلل وحداتها وأفرادها . . فعلى المستوى العالمى ـ مثلا ـ هناك تعددية الحضارات المتميزة ، والقوميات المختلفة ، المؤسسة على تعدد فى الشرائع والمناهج والفلسفات واللغات والثقافات ، وبينها جميعًا جامع الاشتراك فى الإنسانى الذى لا تمايز فيه ولا اختلاف . . وعلى مستوى كل حضارة من الحضارات : هناك تعددية فى المذاهب

ومدارس الفكر وفلسفاتها، وتيارات السياسة وتنظيماتها، وقد تكون في بعض الحضارات تعددية في القوميات واللغات والأوطان.. تتمايز وحدات التعددية في الخصوصيات المتعددة، مع اجتماعها كلها في «رابط» الحضارة الواحدة و«جامعها»..

والتعددية - ككل الظواهر والمذاهب الفكرية - لها «وسط» - «عدل - متوازن» - ولها طرفا «غلو»، أحدهما «إفراط» والآخر «تفريط»! و«وسطها - العدل - المتوازن» هو الذي يراعي العلاقة بين «التميز.. والتنوع.. والتعدد» وبين «الجامع.. والرابط.. والوحدة».. بينما يمثل التشرذم «غلو القطيعة والتنافر» الذي لا جامع له.. كما تمثل «الواحدية» - المنكرة للخصوصيات والتمايزات - «غلو القهر» المانع من تميز الفرقاء واختصاصها»»!..

وإذا كانت الرؤية الإسلامية قد قصرت «الوحدة»، التي لا تركب فيها ولا تعدد لها على الذات الإلهية وحدها، دون كل المخلوقات وجميع المُحْدَثات وسائر الموجودات في كل ميادين الخلق وعوالمه - المادية والحيوانية والإنسانية والفكرية - تلك التي قامت جميعها على التعدد والتزاوج والتركب والارتفاق.. فإن هذه الرؤية الإسلامية تكون - بهذا الموقف الثابت ثبات الاعتقاد الديني، بل جوهر هذا الاعتقاد - قد جعلت من التعددية - في كل الظواهر المخلوقة.. - «سنّة» من سنن الله - سبحانه وتعالى - في الخلق والمخلوقات جميعا، و«آية» من الآيات التي لا تبديل لها ولا تحويل..

إنها «القانون» الإلهي، و«السنة» الإلهية - الأزلية الأبدية في ميادين الكون المادي، والاجتماع الإنساني، وشئون العمران الدنيوي وميادينه.. وبها تتميز وتختص «الوحدانية والأحدية» في ذات «الحق».. كما تتميز وتختص «التعددية» بكل ظواهر «الخلق»!..

وإذا كانت «الوسطية الجامعة» - في الرؤية الإسلامية - هي خصيصة من خصائص الأمة الإسلامية، ومعلم من معالم المنهج الإسلامي، يشهد عليها القرآن الكريم المنبئ عن «جعل» الله سبحانه وتعالى - هذه الأمة أمة وسطا ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].. وهي وسطية العدل أي التوازن الذي لا يقوم إلا بجمع عناصر الحق والصواب من طرفي غلو الإفراط والتفريط، وتمييزها وتأليفها موقفًا ثالثًا وسطًا ومستقلا.. وذلك على النحو

الذى حدده الحديث النبوى الشريف الذى يقول فيه الرسول ﷺ : **«الوسط: العدل، جعلناكم أمة وسطا»**[1].

إذا كان هذا هو معنى الوسطية الإسلامية، فإن التعددية ـ الموزونة بميزانها ـ لا بد وأن تكون **تميُّزا لفرقاء يجمعهم جامع الإسلام، وتنوعًا لمذاهب وتيارات تظللها مرجعية التصور الإسلامى الجامع، وخصوصيات متعددة فى إطار ثوابت الوحدة الإسلامية. و«جامع الإسلام» هذا لا يقف عند دائرة الاعتقاد الدينى الإسلامى وحدها، فيكون مانعًا لغير المسلمين من الوجود المتميز فى إطاره، وإنما هو شامل لدوائر الحضارة والثقافة ومنظومة القيم الإيمانية التى تجمع غير المسلمين فى هذه الدوائر المتعددة والمترامية الآفاق لجامع الإسلام ـ الأمر الذى يجعل هذه التعددية: نموًا وتنمية للخصوصيات، مع احتفاظ كل فرقائها، وأطراف الخصوصيات، وأفراد التنوع بالروح الإسلامية، والمزاج الإسلامى، وتواصل الفروع مع أصل الشجرة الطيبة لكلمة الإسلام، التى هى بلاغ الله إلى رسوله ﷺ وبيان هذا الرسول إلى العالمين!..**

من هذا المنظار ـ وهذا المنهاج ـ يكون طريق النظر الإسلامى إلى قضية التعددية، فيراها قانون التنوع الإسلامى فى إطار الوحدة الإسلامية.

❊ ❊ ❊

إن كلّ من وما عدا الذات الإلهية ـ «الحق.. واجب الوجود» ـ من سائر أصناف «الخلق.. والموجودات»، وكذلك سائر ميادين العمران البشرى، والفكر الإنسانى ـ قائم على الازدواج، والتعدد، والتركب، والارتفاق. سُنة من سنن الله ـ سبحانه وتعالى ـ وآية من آياته فى سائر عوالم الخلق، لا تبديل لها ولا تحويل..

■ ففى «القوميات والأجناس» تعددية، يتحدث عنها القرآن الكريم باعتبارها «آية» من آيات الله فى الاجتماع الإنسانى، فيقول ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (٢٢)﴾ [الروم: ٢٢].. وهى تعددية فى إطار «جامع: الإنسان»..

---

(١) رواه الإمام أحمد.

■ وفى «الشعوب والقبائل» هناك تعددية تثمر التمايز الذى يدعو القرآن إلى توظيفه فى إقامة علاقات «التعارف» بين الفرقاء المتمايزين: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣) ﴾ [الحجرات: ١٣].. فتعددية التمايز إلى شعوب وقبائل قائمة فى إطار «جوامع التعارف» بين بنى الإنسان.

■ وفى «الشرائع والمناهج»، ومن ثم فى «الحضارات» ـ فضلا عن أم الرسالات الدينية ـ هناك تعددية يراها القرآن الكريم الأصل الدائم والقاعدة الأبدية والسنة الإلهية، التى هى الحافز للتنافس فى الخيرات، والاستباق فى الطيبات، والسبب فى التدافع الذى يقوّم ويرشّد مسارات أم الحضارات على دروب التقدم والارتقاء.. فهى المصدر والباعث على حيوية الإبداع الذى لا سبيل إليه إذا غاب التمايز وطُمست الخصوصية بين الحضارات ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].. حتى ليتحدث المفسرون لهذه الآية ـ عن هذا الاختلاف وذلك التنوع وتلك التعددية فى الشرائع والمناهج باعتبارها علة الخلق، فيقولون: إن المعنى «وللاختلاف خلقهم».. فكأنما التعددية هى علة الوجود!..[1] ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) ﴾ [المائدة: ٤٨] فالتعددية هى الحافز على امتحانات وابتلاءات واختبارات المنافسة والاستباق فى ميادين الإبداع بين الفرقاء المتمايزين فى الشرائع والمناهج والحضارات..

وفى إطار تعددية «الشرائع» تحت «جامع الدين الواحد» جاء الحديث فى القرآن الكريم عن نجاة أصحاب الشرائع المتعددة، إذا هم جمعتهم جميعًا أصول:

١ ـ الإيمان بالألوهية الواحدة.. والربوبية الواحدة.

٢ ـ والإيمان باليوم الآخر والبعث والحساب والجزاء.

٣ ـ والعمل الصالح فى الحياة الدنيا.

---

(١) القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) ج٩ ص ١١٤، ١١٥. طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

﴿ إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩) ﴾ [المائدة: ٦٩]. ﴿ إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) ﴾ [البقرة: ٦٢].

بل وتحت جامع «النصرانية» و«أهل الكتاب» أشار القرآن الكريم إلى تعددية يتميز فيها الذين **(إذا سمعوا ما أنزل إلى رسول الله ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق)** عن الذين لا يزيدهم هذا الذى أنزل على الرسول إلا **(طغيانا وكفرا)**!.

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٢) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٣) ﴾ [المائدة: ٨٢، ٨٣]. ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٦٨) ﴾ [المائدة: ٦٨]

فأهل الكتاب فرقاء، متعددون، وليسوا سواء.. ﴿ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (١١٠) ﴾ [آل عمران: ١١٠] ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (١١٥) ﴾

[آل عمران: ١١٣ـ ١١٥]

وفى هذا الإطار أيضا ـ «وحدة الدين»، و«تعددية الشرائع» ـ جاء القرآن بتقرير هذه الحقيقة: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ

إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣] على حين تتعدد شرائع الأنبياء والرسل ومناهج أمم الرسالات، في إطار «جامع الدين الواحد»، وعلى النحو الذي صوره الحديث النبوي الشريف: «الأنبياء إخوة لعلّات ـ (أمهات متعددات) ـ دينهم واحد، وأمهاتهم شتى»[١].

■ وفي «رعية» الدولة الإسلامية الأولى ـ دولة المدينة، على عهد رسول الله ﷺ ـ والتي فصلت الحديث عنها، وعن حقوقها وواجباتها وعلاقاتها ومرجعيتها «الصحيفة» ـ «الكتاب» ـ (الدستور الأول للدولة الإسلامية الأولى) ـ في هذه الرعية ووفقًا لهذا الدستور كانت هناك «تعددية» في إطار «وحدة الأمة» الوليدة.. فالقبائل غدت لبنات متعددة، تحدثت «الصحيفة» عنها وعن أحلافها وحقوقها وواجباتها في إطار «وحدة الأمة».. والمهاجرون والأنصار «جوامع فرعية»، أشارت إليهم «الصحيفة» في إطار الجامع الإسلامي الواحد، وفي إطار الأمة الواحدة.. والتعددية الدينية بين جماعة المؤمنين وجماعة يهود تحدثت عنها «الصحيفة» ونظمت أطر وآفاق تعدديتها في نطاق جامع ووحدة الرعية والأمة بالمعنى السياسي.. وعن هذه «التعددية» في إطار «الوحدة» نصّت «مواد» الدستور، فقالت:

«المؤمنون والمسلمون، من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة من دون الناس».

«وأن يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

«وأن يهود أمة ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن على يهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وأن بينهم النصح والنصيحة والبِرّ دون الإثم».

«وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله»[٢].

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٥ ـ ٢١. تحقيق: د. محمد حميد الله الحيدر آبادي، طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.

ففى إطار جامع الأمة الواحدة، والدولة الواحدة، ذات المرجعية التشريعية الواحدة تعددت الانتماءات القبلية والدينية، ونظم الدستور علاقات فرقاء هذا الانتماء الجامع لانتماءاتهم الفرعية المتعددة.

■ ولألوان أخرى ـ غير «التعددية الدينية» ـ ضم جامع الأمة واحتضنت وحدتها:

فمن الذين آمنوا من عاد إلى الكفر بعد الإيمان.. لكن لأن «سلاحه» فى الخروج على الإيمان الدينى كان «الكلمة» وليس السيف، فلقد وسعت «الوحدة السياسية» للأمة هذا اللون من «الانشقاق الدينى»؛ لأن أصحابه قد حافظوا على جامع الوحدة السياسية لرعية الأمة.. فهم قد شقوا جامع الوحدة الدينية مع الجماعة المؤمنة، بعد أن استظلوا بظلاله، لكنهم أبقوا ـ ببقائهم فى دائرة الفكر والجدل الدينى ـ على رابط وجامع الوحدة السياسية للأمة والرعية والدولة.. وفى أسباب نزول الآية القرآنية: ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٧٢)﴾ [المائدة: ٧٢].. يُرْوَى أن نفرًا من رءوس أهل الكتاب ـ اليهود ـ تواصلوا فقالوا: «تعالوا نؤمن بما أنزل على محمد وأصحابه غدوة، ونكفر به عشية، حتى نُلَبِّسَ عليهم دينهم.. فيقولون: إنهم أهل كتاب، وهم أعلم به منا، فيرجعون عن دينهم، ويصنعون كما نصنع.. فأنزل الله هذه الآية، وأخبر نبيه (ﷺ) والمؤمنين»[1].

ولأن هذه «الردة» عن الإسلام لم تشق «الجامع السياسى» للرعية والأمة والدولة لبقاء أهلها بعيداً عن «الخروج والمفارقة» السياسية، فلقد اتسع لأهلها إطار هذا الجامع، على الرغم من «الخروج والمفارقة» لجامع «الإسلام الدين»؛ لأن «الجامع السياسى» ـ فى دولة الإسلام الأولى ـ قد اتسع لأكثر من دين!..

وكذلك كان الحال مع «المنافقين» الذين «ارتدوا» عن الإسلام بقلوبهم، مع إظهارهم الانخراط فى جماعة المؤمنين.. فلأنهم قد حافظوا على وحدة الجامع السياسى ـ فى الأمة والدولة والرعية ـ لم يقاتلهم رسول الله ﷺ حتى عندما كانت

(١) السيوطى (أسباب النزول) ص٣٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٨٢هـ. والواحدى النيسابورى (أسباب النزول) ص٧١، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م. والقرطبى (الجامع لأحكام القرآن) ج٤ ص١١١

تظهر الفلتات التى تفضح النفاق! . لقد ظلوا فى إطار الجماعة، واستمرت صحبتهم للرسول والمؤمنين . . وظل الرسول ﷺ محافظًا على مقتضيات هذا الجامع، ومنبهًا من هَمَّ فطالب بقتلهم على خطأ قتل الأصحاب! . .

وفيما يرويه الصحابى جابر بن عبدالله : «لما قسم رسول الله ﷺ غنائم هوازن بين الناس بالجعرانة، قام رجل من بنى تميم فقال :

ـ اعدل يا محمد!

ـ فقال ﷺ : «ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل؟! لقد خبت وخسرت إن لم أعدل»!

ـ فقال عمر بن الخطاب : يا رسول الله : ألا أقوم فأقتل هذا المنافق؟!

ـ فقال ﷺ : «معاذ الله أن تتسامع الأمم أن محمدًا يقتل أصحابه»![1].

فنحن أمام «منافق» يبطن الكفر ويظهر الإيمان . . وهو فى الدرك الأسفل من النار ـ لأن النفاق أسوأ من صريح الكفر! ـ ومع ذلك يعتبره رسول الله ﷺ من «أصحابه» لأنه قد حافظ على الوحدة السياسية للأمة والدولة، وشارك فى معاركها، وكان له ـ كغيره ـ نصيب من غنائمها . . فاستعاذ الرسول ﷺ بالله من أن تتسامع الأمم أن محمدًا يقتل من حافظ على الوحدة السياسية للأمة، حتى ولو كان قد فارق الإيمان الدينى بالنفاق! .

■ بل لقد وسعت «وحدة الأمة الإسلامية» ألوانا من الانشقاقات السياسية بلغت حد الصراعات المسلحة لأن فرقاء هذه الصراعات قد ظلوا على ولائهم «للدولة الواحدة»، فحافظوا على «الجامع السياسى»، وعلى ولائهم «للدين الواحد»، فحافظوا على «الجامع الدينى»، فكان قتالهم على «التأويل» لا على «التنزيل» . . وكانوا جميعًا ـ رغم القتال ـ على ولاء لوحدة الدولة ووحدة الدين . .

ولقد كانت صراعات «الفتنة الكبرى» ـ زمن الراشدين ـ فى هذا الإطار الذى

---

(١) رواه الإمام أحمد.

وسعت فيه «وحدة الأمة» فرقاء تلك الفتنة وذلك الصراع . . فلم يكن اقتتالهم بالمُخْرِج لأى منهم من «الأمة» ولا من «الملّة»، ولا من «الدولة»! . .

وفى موقعة «صفين» (٣٧هـ / ٦٥٧م)، التى مثلت قمة صراعات تلك الفتنة، يتحدث الإمام على بن أبى طالب عن «الجامع الدينى» الموحد لفرقاء القتال، وكذلك «جامع الدولة»، فيقول **«لقد التقينا، وربنا واحد ونبينا واحد، ودعوتنا فى الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم فى الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا، والأمر واحد، إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان. ونحن منه براء»**[١] . . فالدين واحد وجامع . . و«الأمر واحد» وجامع . . والخلاف فى «دم عثمان (رضي الله عنه)»، فقط . .

ثم يرد الإمام على شبهة الخوارج وتأويلهم الفاسد الذى كفروا به معاوية وأهل الشام، فيقول: **«إننا - والله - ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء - (الخوارج) من التكفير والافتراق فى الدين، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة** - (أى الجماعة السياسية) - **وإنهم لإخواننا فى الدين، قبلتنا واحدة. ورأينا أننا على الحق دونهم»**[٢].

ثم يؤكد الإمام علىٌّ على أن مصادر النزاع هى «شبهات» أثمرها «التأويل» فهى لا تُخرج من «أخوة الإسلام»، فيقول: **«لقد أصبحنا نقاتل إخواننا فى الإسلام على ما دخل فيه من الزيغ والاعوجاج والشبهة والتأويل. فإذا طمعنا فى خصلة يلم الله بها شعثنا، ونتدانى بها إلى البقية فيما بيننا، رغبنا فيها، وأمسكنا عما سواها»**[٣] . . وعندما سُئل عن رأيه فى «آخرة» قتلى الفريقين؟! . . أجاب: **«وإنى أرجو ألا يُقتل أحد نقى قلبه، منا ومنهم، إلا أدخله الله الجنة»** . .[٤].

---

(١) ابن أبى الحديد (شرح نهج البلاغة) ج١٧ ص ١٤١. تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.

(٢) الباقلانى (التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) ص ٢٣٧، ٢٣٨. تحقيق: محمود محمد الخضيرى، د. محمد عبدالهادى أبو ريدة. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧م.

(٣) الإمام على (نهج البلاغة) ص ١٤٧، ١٤٨. طبعة دار الشعب. القاهرة.

(٤) الباقلانى (التمهيد) ص ٢٣٧.

هكذا وسعت وحدة الملة والدولة التعددية، حتى عندما بلغت درجة القتال بين فرقائها!!.

■ وفى إطار «جامع أصول الدين» - التى لم يختلف عليها المسلمون - اتسع هذا «الجامع» للتعددية فى «الفروع» ومنها سياسة الأمة و«نظام» الإمامة والخلافة ودولتها.

لقد اتفق المسلمون على «أصل وجوب الدولة - الخلافة - الإمامة»، وعدُّوها «واجبًا مدنيًا» اقتضته إقامة «الواجبات الدينية».. وبعد الاتفاق على هذا «الأصل».. الجامع.. الموحِّد؛ ذهبت التعددية بالفرق الإسلامية مذاهب شتى فى «نظام الخلافة والإمامة» من حيث «التَّعيُّن».. والشروط».. بل وميزوا بين «أصل الوجوب» و«أصل الإمامة»، بمعنى «طريق الوجوب»، فقال البعض: إنه «العقل»، وقال آخرون: إنه «الشرع»، وقال فريق ثالث: إنهما معًا.

وفى آفاق هذه الفروع حدثت بواكير الخلاف والتعدد.. بل وكان جُلّ الخلافات التى بلورت فرق المسلمين وتياراتهم السياسية، وفى ميادينها وحدها كان تجريد السيوف!..

ولاتفاقهم على أنها من «الفروع» التى هى مواطن «للاجتهاد» اتفقوا - أيضًا - على أن معايير التقييم لخلافاتهم حولها ولتعدد آرائهم فيها هى «الصواب» و«الخطأ»، و«النفع» و«الضرر»، وليست «الإيمان» و«الكفر»؛ لأن «الإيمان» و«الكفر» هما معيارا تقييم الافتراق والخلاف فى «الأصول»، دون «الفروع»!.. ويلخص حجة الإسلام الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ/ ١٠٥٨ - ١١١١م) هذا الذى أجمع عليه أهل السنة والمعتزلة والخوارج فيقول: «إن النظر فى الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضًا من المعقولات فيها، **بل من الفقهيات**[1].. وإن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر. وما عداه فروع».

ثم يمضى أبو حامد ليحدد معايير الافتراق والتعددية فى الفروع - وخاصة منها السياسة والإمامة - فيقول: «**واعلم أنه لا تكفير فى الفروع أصلاً إلا فى مسألة واحدة**،

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٤. طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - بدون تاريخ.

وهى أن ينكر أصلاً دينيًا عُلم من الرسول ﷺ بالتواتر، لكن، فى بعضها تخطئة، كما فى الفقهيات، وفى بعضها تبديع، كالخطأ المتعلق بالإمامة، وأحوال الصحابة، واعلم أن الخطأ فى أصل الإمامة وتعينُها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شىء منه تكفيرًا، فقد أنكر ابن كيسان(1) أصل وجوب الإمامة، ولا يلزم تكفيره. . ولا يُلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة ويجعلون الإيمان بالإمام مقرونا بالإيمان بالله ورسوله، ولا إلى خصومهم المكفّرين لهم بمجرد مذهبهم فى الإمامة، فكل ذلك إسراف، إذ ليس فى واحد من القولين تكذيب للرسول ﷺ أصلا، ومهما ـ (متى) ـ وُجد تكذيب وجب التكفير وإن كان فى الفروع. . والمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل»(2).

فلقد وسع «جامع التصديق» بما جاء به الرسول ﷺ هذه التعددية السياسية، التى مثلت فى التاريخ الإسلامى أقدم وأطول ألوان التعددية، وأكثرها حدة فى هذا التاريخ!.

■ وإذا كانت «الأحزاب السياسية» المعاصرة هى «اجتهادات متعددة» فى ميادين «إصلاح المعاملات» الاجتماعية فى ميادين العمران الإنسانى. . فإن تعددية «المذاهب الفقهية» التى عرفتها الحضارة الإسلامية، ووسعتها «وحدة الأمة فى الأصول»، قد مثلت «تعددية الاجتهادات» فى ميادين «إصلاح المعاملات. . وفروع العبادات» أيضًا!. . وكان «الجامع الموحد» لهذه «التعددية الفقهية» هو «الشريعة الإلهية الواحدة»، والتى وضع الفقهاء مذاهبهم فى إطارها.

فالشريعة مثلت «وحدة» الطريق فى الدين. . «وما شرع الله لعباده من الأحكام التى جاء بها نبى. . وكل طريقة ـ من فعل أو ترك مخصوص ـ موضوعة بوضع إلهى ثابت من نبى من الأنبياء»(3). . أى أنها «واحد» جامع، و«ثابت» غير متغير ووضع إلهى، لا مدخل فيه للبشر. . فهى بلاغ من الله للناس بواسطة الرسول.

---

(1) هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن إبراهيم، المعروف بابن كيسان (٢٩٩هـ/ ٩١٢م) وهو غير «كيسان» مولى على بن أبى طالب، ورأس فرقة «الكيسانية» من فرق الشيعة التى جعلت الإمامة فى محمد ابن الحنفية.

(2) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥ - ١٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م

(3) أبو البقاء الكفوى (الكليات) طبعة دمشق سنة ١٩٨١م. تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصرى والتهانوى (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩٢م ـ مادة الشريعة.

أما مذاهب الفقه التى ترد فيها التعددية فإنها هى الاجتهادات الفقهية المحكومة بأحكام الشريعة الإلهية وفلسفتها فى التشريع.. فالفقه «وضع بشرى» محكوم «بالوضع الإلهى».. وهو «العلم المستنبط بالرأى والاجتهاد، الذى يُحتاج فيه إلى النظر والتأمل».

ولتميز «الفقه» عن «الشريعة» لا يُسَمَّى الله ـ سبحانه وتعالى ـ «فقيهاً» كما لا يُسمى الفقيه «شارعاً»[1]!.

■ وإذا كان «جامع الإيمان» و«موحد المؤمنين» هو «التصديق بما جاء به الرسول ﷺ» فإن مظلة هذا «الجامع» وإطار هذا «التصديق» قد اتسع لتعددية أثمرها «التأويل» فيما يجب أو يجوز فيه «التأويل»، فإذا ما التزم الفرقاء المتأولون بقواعد التأويل ـ التى قررتها العربية.. والتى لا تخرجه عن ثوابت «التصديق الجامع» ـ انفسحت أمامهم آفاق التعددية فى هذا الإطار، الذى يعطى «مذاهب الفكر» طابعها «الإسلامى»، مع ما بينها من فروق وتعددية فى التصورات.

وإذا كان تعريف ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م) للتأويل يقول: «إنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشىء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عُدِّدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى»[2]. فإن الإمام الغزالى يُفصِّلُ «لمراتب الوجود» التى تتصورها التأويلات المتعددة «لما أخبر به الصادق» تفصيلا يجعل للتعددية النابعة من التأويل خمسة مذاهب مفتوحة سبلها أمام تصورات العقل المسلم للموجودات التى تحدث عنها الرسول ﷺ، والتى للتأويل مدخل فى تصورها.. فالإيمان قائم ـ عند فرقاء هذه التأويلات والتصورات ـ لقيام التصديق، وانتفاء «التكذيب» لصاحب الرسالة ـ عليه الصلاة والسلام ـ لأن «الكفر» هو تكذيب الرسول فى شىء مما جاء به، والإيمان: تصديقه فى جميع ما جاء به.. وحقيقة

---

(١) الجرجانى (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٢) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٣٢. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.

التصديق: الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده. إلا أن للوجود خمس مراتب:

الوجود الذاتي: وهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكًا.

والوجود الحسي: الذي يتمثل في القوة الباصرة من العين، مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجودًا في الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المتيقظ.

والوجود الخيالي: وهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن الحس، وحدث اختراع صورتها في الخيال.

والوجود العقلي: فيما له روح وحقيقة ومعنى. كاليد - مثلاً - فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش - التي هي «اليد العقلية».

والوجود الشبهي: وهو أن لا يكون نفس الشيء موجودًا، لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئًا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته.

وكل من نَزَّل قولا من أقوال صاحب الشَّرْعَة (ﷺ) على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين، وإنما التكذيب: أن ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أن ما قاله لا معنى له، وإنما هو كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا، وذلك هو الكفر والزندقة، ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل.. وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه؟...»[1].

هكذا انفتحت سبل التعددية واتسعت آفاقها أمام «تيارات الفكر الإسلامي» في إطار «وحدة وجامع التصديق» بما جاء به الصادق - عليه الصلاة والسلام -!..

وهكذا ظلل «الجامع الإسلامي» الذي وحد الأمة والعقيدة والحضارة ودار الإسلام، ظلل تعددية في اللغات والأقوام.. وفي الثقافات الفرعية.. وفي الأوطان والأقاليم

(١) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٤ - ٩.

المتمايزة.. وفى الفرق السياسية.. وفى المذاهب الفقهية.. وفى التيارات الفكرية والمدارس الفلسفية.. وأيضًا فى الشرائع لملل الرسالات الدينية، فازدهرت تعددية الاجتهادات البشرية، فى إطار جامع الثابت الذى تمثل فى أصول الإيمان بالله الواحد، واليوم الآخر، وخبر الصادق ـ عليه الصلاة والسلام.

* * *

بل إن «السبيل الإسلامية»، التى حددها الإسلام ـ والتى تميزت بها شريعته، فى «حل المتناقضات» بين فرقاء التعددية وأقطاب الاختلاف ـ جاءت طبيعتها وآلياتها ومقاصدها لتكرس قيام هذه «التعددية» عند المستوى الوسطى، الذى لا يذهب بها إلى «إلغاء الآخر» و«نفيه».. ولا إلى «التشرذم» و«القطيعة» التى لا رابط ولا جامع يوحد بين فرقائها.. فلقد رفض الإسلام مذهب «الصراع» سبيلاً لحل التناقضات بين فرقاء التعددية؛ لأن «الصراع» غاياته: «صَرْع».. وإفناء.. ونفى «الآخر»، ومن ثم فهو يلغى التعددية وينفيها.. هكذا جاء معناه فى الموطن الذى ورد به مصطلحه فى القرآن الكريم: ﴿فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ (٥) وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ (٦) سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ (٧) فَهَلْ تَرَى لَهُم مِّنْ بَاقِيَةٍ (٨)﴾ [الحاقة: ٥ـ٨].

فالصراع غاياته إهلاك الآخرين، حتى (لا ترى لهم من باقية)!.. فسلوك سبيله فى حل التناقضات بين فرقاء التعددية وأقطاب الاختلاف ينفى فلسفة التعددية ومقاصدها ويلغى وجودها.

وبدلاً من «الصراع» سبيلا لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، زكى الإسلام «سبيل التدافع» الذى لا يتغيا «نفى الآخر»، وإنما يستهدف «تعديل موقعه» من «المعايير الإسلامية الجامعة والضابطة والحاكمة»، فهو «حراك» لا «إهلاك»، و«تعديل» فى المواقع والمواقف لا «نفى وإلغاء» للآخرين..

وعندما يخاطب الله ـ سبحانه وتعالى ـ رسوله ﷺ، فيقول له: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ

حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾﴾ [فصلت: ٣٤، ٣٥] فإنه يعلمنا معالم هذا السبيل.. فالتدافع لا يتغيا «صرع الآخر وإلغاءه»، وإنما تحويل موقفه وموقعه من «العداوة» - التي تجعله من أهل «السيئات» - إلى موقع وموقف «الولي الحميم» الذي يجعله من أهل «الحسنات»!.. **فيتم «الحراك» بواسطة «التدافع»، مع بقاء «تعددية الفرقاء المتمايزين»!..**

بل لقد حدثنا القرآن الكريم عن هذه «السبيل الإسلامية» - «سبيل التدافع» لا «الصراع» - باعتبارها الحافز الذي يدفع الحياة والعمران إلى الارتقاء دائمًا وأبدًا.. وهذا يعني اقتران التقدم بالتعددية، إذ بدونها لا تدافع؛ لأنه مستحيل بدون وجود الفرقاء المتدافعين أبدًا! ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ [البقرة: ٢٥١]..

وعندما أذن الله - سبحانه وتعالى - لرسوله ﷺ وللمؤمنين بالقتال - قتال الذين أخرجوهم من ديارهم، وقاتلوهم - فتنوهم في الدين - جاء الحديث عن «التدافع»، لتكون غايات القتال هي تعديل مواقف المشركين من مواقع العداء المشرك إلى مواقف السلام المؤمن، فهي «حراك» لا «نفي وإهلاك»: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ﴿٣٨﴾ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٣٨ - ٤١].. ولذلك كان الأمر يوم الفتح لمكة هو تجنب القتال.. وكانت ثمرة هذا الفتح لمعقل الشرك وصناديده: هي إعلان رسول الله ﷺ فيهم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»!!

فهي - إذن - سبيل إسلامية واضحة:

«التعددية» فى إطار «الجامع» . . و«التنوع» فى إطار «الوحدة» وبغيبة طرف منهما يغيب المعنى وتغيب الحكمة عن الطرف الآخر! . .

■ «فالشرائع» المتعددة لا تتأتى تعدديتها إلا فى إطار «الدين الواحد» وبالنسبة إليه، وبالمقارنة معه . .

■ و«الحضارات» المتعددة، لا تتأتى تعدديتها إلا فى إطار «المشترك الإنسانى العام» المتميز عن الخصوصيات الحضارية . .

■ والتعددية داخل أية حضارة من الحضارات لا تتأتى إلا مع وجود المرجعية الواحدة والجامع الواحد، فى هذه الحضارة . . فلو انتفت المرجعية الواحدة - والموحِّدة للحضارة - انتفى معنى «التعدد» فى هذه الحضارة أيضًا! . .

فلا تعددية بدون «استقلال . . وتميز» لحضارات هذا العالم الذى نعيش فيه! . . ولا تعددية بغير حق الاختلاف لكل الفرقاء المختلفين فى مواطن الاختلاف! . .

ولخطر هذه القضية فى واقعنا الفكرى - المحلى . . والعالمى - . . ولتأثيراتها الحاكمة على مستقبلنا - كأمة . . وإنسانية - . . ولما تتعرض له مقولاتها من ريبة حينًا، وغموض أحيانًا، وإنكار فى كثير من الأحايين . . كانت ضرورات التفصيل والتأصيل والإحاطة بقضايا وضوابط هذه «التعددية» . .

وتلك هى مهمة فصول هذا الكتاب . .

* * *

التعددية والاختلاف
من سنن الفطرة..
والقوانين التى لا تبديل لها ولا تحويل

الإسلام: دين الفطرة، أى جبلّة المعرفة بالله وطبيعة الإيمان به - سبحانه وتعالى -

وكل إنسان يولد على الفطرة، أى على براءة الخلقة الأولى، مجبولا ومطبوعا على الإيمان الفطرى بخالق صانع، هو الله.

وفى الإسلام تبلغ التعددية - المؤسسة على طبع وسجية التنوع والاختلاف - مبلغ الفطرة التى فطر الله الناس عليها.. قد تُكبت أو تُقهر، لكنها سُنّة من سنن الله لا تبديل لها ولا تحويل.

ولأن هذا هو شأن الاختلاف، ومكان التعددية، ومقام التنوع، فى الرؤية الإسلامية، كان القرآن الكريم - كتاب العقيدة والشريعة ومنظومة القيم وفلسفة التنظيم والتدبير للعمران - هو المصدر الأول لالتماس موقف الإسلام من التعددية والاختلاف.. فنحن - بإزاء هذه القضية - لسنا حيال **«فكرة حديثة أو طارئة»** ابتدعناها أو استعرناها، وإنما بإزاء «مبدإ إسلامى» أخبرنا القرآن أنه **«جَعْل إلهى»**، وسنة **«أزلية - أبدية»** قد فطر الله عليها جميع المخلوقات.. فلم ولن يكون الناس نمطا واحداً أو قالبا فرداً، وإنما كانوا ولا يزالون مختلفين ﴿ **ولو شاء ربُك لجعل الناس أُمةً واحدة ولا يزالون مُختلفين (١١٨) إلاَّ من رَّحم ربُك ولذلك خلقهمْ** ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩].

وإذا كانت الإنسانية والبشرية قد بدأت بآدم وحواء - أمة واحدة، في الدين والشريعة - فإن تحول هذه الأمة الواحدة إلى أمم قد اقتضى التعددية في شرائع الرسل بتعدد أمم الرسالات، فكانت سنة التعددية منذ فجر تاريخ الإنسان.. ﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (٢١٣) ﴾

[البقرة: ٢١٣].

فإذا كانت البداية - بداية البشرية - بالأمة الواحدة، أى الملة المتحدة في العقائد وأصول الشرائع[1] ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ - فلقد تلت تلك البداية مرحلة تعدد الرسالات والرسل والأنبياء بتعدد الأمم وتوالى الأجيال - دينهم واحد، وشرائعهم متعددة، والكتب متعددة - فكانت التعددية في الشرائع بإطار وحدة الدين، وذلك ليحكم الله - من خلال الكتب المتعددة بالشرائع المتعددة - بين الأمم المتعددة، فيما اختلفت فيه هذه الأمم.. والاختلاف هنا طبيعى، وغير مذموم ﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ فهو اختلاف في الشرائع.. و«فاء» العطف في (فبعث) تجعل هذه المرحلة - مرحلة التعددية - تالية لمرحلة الأمة - الملة - الواحدة.

أما الاختلاف الآخر - في داخل الأمة الواحدة، المخاطبة بالشريعة الخاتمة، وبعد مجيء كتابها بالبينات - فهو مغاير للاختلاف المحمود والطبيعى؛ لأنه اختلاف في الشريعة الواحدة الخاتمة، وليس اختلاف شرائع أمم الرسالات المتعددة في إطار وحدة الدين، ولذلك عطف «بالواو» - الدالة على المغايرة للاختلاف الأول ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ﴾ [البقرة: ٢١٣] - فاختلاف الشرائع هو تنوع طبيعى في إطار جامع

---

(١) الإمام محمد عبده (الأعمال الكاملة) ج٤ ص٢٥١. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م.

الدين الواحد، أما الاختلاف فى أصول الاعتقاد الدينى أو أصول الشريعة الواحدة فإنه تشرذم القطيعة، والخلاف الذى لا جامع لأقطابه وفرقائه..

ولأن هذه هى حقيقة الموقف القرآنى من التعددية عندما تكون تنوعا فى إطار الوحدة.. وهو الموقف الذى رآها سنة إلهية فطر الله الناس عليها، عندما جعلهم متعددين فى الخلق والفكر والعمل، حتى لكأنما كل إنسان هو بصمة مميزة فى إطار جنس الإنسان.. لهذه الحقيقة القرآنية كان اجتماع المفسرين عليها، من كل المذاهب وعلى مر القرون. فالقدماء قد جعلوا هذا الاختلاف والتنوع علة فى خلق الله للناس، فقالوا: «وللاختلاف خلقهم»[1]!.. والمحدثون زادوا هذه الحقيقة تأكيدا وتفصيلا فصاحب (المنار) ـ الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ ـ ١٣٥٤ هـ/ ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م) ـ يقول: «والذى دل عليه الكلام من مشيئته تعالى فى الناس: خَلْقُهم مستعدين للاختلاف والتفرق فى علومهم ومعارفهم وآرائهم وشعورهم، وما يتبع ذلك من إراداتهم واختيارهم فى أعمالهم، ومن ذلك الدين والإيمان والطاعة والعصيان.. فالاختلاف طبيعى فى البشر، وفيه من الفوائد والمنافع العلمية ـ والعملية ـ ما لا تظهر مزايا نوعهم بدونه.. وقد شرع الله لهم الدين لتكميل فطرتهم، والحكم بينهم فيما اختلفوا فيه بكتاب الله الذى لا مجال فيه للاختلاف»[2]..

والتفسير ذاته عند الطباطبائى ـ محمد حسين ـ الذى يقول: «إن اختلاف الطبائع المنتهية إلى اختلاف البنى أمر لا مناص منه فى العالم الإنسانى.. ذلك أن التركيبات البدنية مختلفة فى الأفراد، مما يؤدى إلى اختلاف الاستعدادات البدنية والروحية، وبانضمام اختلاف الأجواء والظروف إلى ذلك يظهر اختلاف السلائق والسنن والآداب والمقاصد والأعمال النوعية والشخصية فى المجتمعات الإنسانية التى لولاها لم يعش المجتمع الإنسانى»[3].

---

(١) القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) ج ٩ ص ١١٤، ١١٥.

(٢) (تفسير المنار) ج١٢ ص ١٩، ٢٢. طبعة دار المعرفة. بيروت. ولقد كان الفضل فى جمع كثير من آراء المفسرين حول هذه السنة، للأستاذة زينب عطية محمد. انظر كتابها (أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم) ج١ ص ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٣٥. طبعة القاهرة سنة ١٤١٦هـ/ سنة ١٩٩٥م.

(٣) (الميزان فى تفسير القرآن) ج١١ ص ٦٠ طبعة بيروت سنة ١٣٩٢هـ/ سنة ١٩٧٢م.

فالتعددية والاختلاف «طبيعي في البشر.. خلقوا مستعدين له» ومجبولين عليه.. وميادينه متسعة ومتعددة باتساع وتعدد ميادين الحياة ـ المادية منها والفكرية على السواء ـ وبعبارة حجة الإسلام الغزالي: «.. **وكيف يجتمعون على الإصغاء ـ (لرأى واحد) ـ وقد حُكم عليهم في الأزل بأنهم لا يزالون مختلفين.. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم**»[1]؟!.

فالتعددية والاختلاف «جعل إلهي» وليس مجرد مباح أو حق من حقوق الإنسان!.

وإذا كان التنوع ـ وكذلك الكثرة ـ من دواعي ومقتضيات الاختلاف، فإن جامع الإنسانية هو رابطة الائتلاف.. إذ «ليس يجوز أن يكون الناس مختلفين في ظاهرهم.. ولا يختلفون في باطنهم.. وليس يجوز في الحكمة أن يكثروا ولا يختلفوا، وليس يجوز أيضا أن يُضَمّ الجنس والنوع ولا يأتلفوا»[2]!

وإذا كان الله سبحانه وتعالى ـ قد ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا (٢)﴾ [الفرقان: ٢] ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ (٣)﴾ [الملك: ٣].. فإن هذا الاختلاف والتنوع الذى فطر الله الناس عليه قد جاء لحكم إلهية بالغة؛ لأنه هو الحافز ـ بالتعدد والتنوع ـ للفرقاء المختلفين على التنافس والتدافع والاستباق؛ انتصاراً من كل فريق لما به يتميزون، وما فيه يختلفون عن الآخرين.. ولو لم تكن هذه التعددية وهذا التنوع والاختلاف لما كانت حوافز الاستباق ودواعي التدافع وأسباب التنافس بين الأفراد والأمم والأفكار والفلسفات والحضارات، ولكانت الحياة سكوناً آسناً، ومواتاً لا حيوية فيها، ولما استطاع الإنسان تحقيق مقاصد الأمانة التي حملها بالاستخلاف لاستعمار الأرض وعمران هذا الوجود.. فالإيمان بالتنوع والتميز والاختلاف هو الحافز على الإبداع والتدافع في ميادين التقدم والعمران والارتقاء.. بينما الاعتقاد بوحدة النموذج الفكري والحضاري هو باب التقليد والتشبه، ومن ثم السكون، وذبول ملكات الإبداع المفضى إلى الموات ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً

---

(١) (القسطاس المستقيم) ص ٦٦ ـ ضمن مجموعة «القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي». طبعة القاهرة. مكتبة الجندي. بدون تاريخ.

(٢) أبو حيان التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة) ج٣ ص٩٩. تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٤م.

ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (٤٨)﴾ [المائدة: ٤٨].

لهذه الحكمة الإلهية البالغة جعل الله الناس مختلفين.. وعن هذه الحكمة حدثنا القرآن الكريم فقال: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين (٢٥١)﴾ [البقرة: ٢٥١] ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾ [الحج: ٤٠].. وفي التفسير لهذه الحكمة الإلهية يقول سيد قطب (١٣٢٤ ـ ١٣٨٦هـ/ ١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م): «إن من طبيعة الناس أن يختلفوا؛ لأن هذا الاختلاف أصل من أصول خلقتهم **يحقق حكمة عليا من استخلاف هذا الكائن في الأرض**، والاختلاف في الاستعدادات والوظائف ينشئ بدوره اختلافا في التصورات والاهتمامات والمناهج والطرائق.. **ولقد كانت الحياة كلها تأسن وتتعفن لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض**، ولولا أن طبيعة الناس التي فطرهم الله عليها أن تتعارض مصالحهم واتجاهاتهم الظاهرية لتنطلق الطاقات كلها تتزاحم وتتغالب وتتدافع فتنفض عنها الكسل والخمول، وتستجيش ما فيها من مكنونات مذخورة، وتظل أبداً يقظة عاملة مستنبطة لذخائر الأرض، مستخدمة قواها وأسرارها الدفينة، وفي النهاية يكون الصلاح والخير والنماء، فالعقيدة في حاجة إلى الدفع عنها، وأماكن العبادة لا يحميها إلا دفع الله الناس بعضهم ببعض، أي دفع حماة العقيدة لأعدائها الذين ينتهكون حرمتها، ويعتدون على أهلها، وهي قاعدة كلية لا تتبدل ما دام الإنسان هو الإنسان»..

لكن هذا التدافع ـ الذي يحفز عليه وإليه التنوع والاختلاف ـ يجب ـ كي يظل في الإطار النافع ـ أن يكون داخل إطار الجوامع والثوابت والأصول الجامعة للفرقاء المختلفين والمتدافعين، إذ «لابد أن يكون هناك ميزان ثابت يفيء إليه المختلفون، وقول فصل ينتهي عنده الجدل، ومشروع واحد لبني الإنسان، ثم تختلف التفصيلات بعد ذلك وفق حاجات الأمم والأجيال، وهذه الحقيقة ذات أهمية كبرى في عزل أصول الدين عما يُدخله عليها الناس، حتى يظل ذلك الميزان الثابت والحكم العادل»(١).. «فهو

(١) (في ظلال القرآن) ج١ ص ٢١٥، ١٧١، ج٤ ص ٢٤٢٥. طبعة بيروت سنة ١٤٠٧هـ/ سنة ١٩٨٧م.

تنوع واختلاف فى إطار جامع الأصول الثوابت والواحدة..» ولما كان اختلاف الفهم ضروريًا ـ لأنه من طباع البشر ـ وجب عليهم أن يتحاكموا فيه إلى الكتاب والسنة حتى يزول، ولا يجوز أن يقيموا عليه ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾. [النساء: ٥٩][1].

فالتنوع والاختلاف ـ الطبيعى والمحمود ـ لا يكون فى الأصول الجامعة.. فإذا حدث الخلاف فى الأصول الجامعة كان «**تنازعًا**» وليس «**تنوعًا**»، وغدا خلافًا فى الدين، أى فى الوضع الإلهى الثابت، أى فى «الجامع.. المُوَحّد»، وليس فى إطار الجامع الموحد!..

فلا بد من «جامع» للتنوع، ومرجع للاختلاف، ومشترك بين المتمايزين، حتى تكون التعددية وسطا عدلا متوازنا بين قطبى غلو الإفراط والتفريط ـ التشرذم والقطيعة التى لا جامع لفرقائها ـ والواحدية القاهرة للتمايز والمنكرة للتنوع والاختلاف ـ.. ذلك «أن الناس ـ فى أصل جبلتهم، وبدء خلقتهم ـ قد افترقوا مجتمعين واجتمعوا مفترقين واختلفوا مؤتلفين، وائتلفوا مختلفين[2]..»!.

* * *

وإذا كان «الاجتهاد» فريضة إسلامية دائمة؛ لأنه أداة استنباط الأحكام الشرعية الجزئية من مصادر الوحى الإلهى ـ البلاغ القرآنى.. والبيان النبوى لهذا البلاغ ـ وعليه يتوقف بقاء الشريعة الإسلامية خاتمة وخالدة ومستجيبة أحكامها لمستجدات الزمان والمكان والمصالح والعادات والأعراف.. فهو ـ بعبارة السيوطى (٨٤٩ ـ ٩١١هـ/ ١٤٤٥ ـ ١٥٠٥م) ـ «فرض من فروض الكفايات فى كل عصر، وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة من كل قطر»[3].. فإن فريضة الاجتهاد هذه لا تتأتى إلا مع التعددية والاختلاف فى الاجتهادات.

---

(١) الإمام محمد عبده (الأعمال الكاملة) ج٤ ص ٤٠٧.

(٢) أبو حيان التوحيدى (المقابسات) ص ٨٣. تحقيق: محمد توفيق حسين: طبعة دار الآداب. بيروت سنة ١٩٨٩م.

(٣) انظر (كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض) ص ٩٧ ـ ١١٦، طبعة بيروت سنة ١٤٠٣هـ/ سنة ١٩٨٣م.

إن الإسلام لم يعرف «البابوية» المعصومة التى تحصر فهم الشريعة وفقه الكتاب وتشريع الأحكام فى فرد واحد دون بقية القادرين على الاجتهاد.. لم يعرف الإسلام - بل أنكر - وجود «ولى أمر» الاجتهاد.. وإنما جعل الاجتهاد فريضة كفائية - اجتماعية - على «أولى الأمر» - العلماء - القادرين على هذا الاجتهاد، الذى لا بد معه من التعددية فى الاجتهادات: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا (٨٣)﴾ [النساء: ٨٢، ٨٣].. وتعدد المجتهدين لا بد وأن يثمر تعدد وتنوع واختلاف الاجتهادات، التى يمكن أن تتبلور فى مذاهب ومدارس وتيارات..

ومنذ العصر النبوى - وفى ظل توالى نزول الوحى، ووجود المعصوم (ﷺ) - كان الرسول هو أول الداعين والحافزين لصحابته - الفقهاء والقضاة - على الاجتهاد وتنمية ملكاتهم فى استنباط الأحكام،، فهو القائل «**من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد**»[1].

وإذا كان حديث رسول الله ﷺ إلى قاضيه على اليمن - معاذ بن جبل - قد اشتهر فى التقعيد والتشريع لفريضة الاجتهاد فى استنباط الأحكام.. وهو الحديث الذى جاء فى صورة حوار بين الرسول وبين معاذ، بدأه ﷺ بقوله لمعاذ:

- **كيف تقضى إن عرض لك قضاء؟».**

- قال: أقضى بكتاب الله»؟

- **قال: «فإن لم يكن فى كتاب الله»؟**

- قال: فبسنة رسول الله ﷺ..

- قال: «فإن لم يكن فى سنة رسول الله»؟

- قال: أجتهد رأيى ولا آلو..

---

(١) رواه البخارى والنسائى وابن ماجه والإمام أحمد.

ـ قال: **الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسوله**». .[1].

فإن الاجتهاد يومئذ لم يكن خاصًا بالقاضى الفقيه معاذ بن جبل رضى الله عنه . . ذلك أن تعدد القضاة الفقهاء ـ يومئذ ـ قد جعل الاجتهادات متعددة، على النحو الذى أثمر تعددية فى الأحكام الجزئية والفرعية المستنبطة من أصول ومبادئ وقواعد التشريع . . فغير معاذ كان هناك فى دولة النبوة قضاة آخرون، منهم على بن أبى طالب، وعمر بن الخطاب، وعمرو بن العاص، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن مسعود، والعلاء بن الحضرمى، ومعقل بن يسار، وعقبة بن عامر، وحذيفة بن اليمان العبسى وعتاب بن أسيد، وأبوموسى الأشعرى، ودحية الكلبى، وأُبىّ بن كعب . . إلخ . . إلخ . .[2].

وهكذا تأسست التعددية ـ منذ العصر النبوى ـ على فريضة الاجتهاد . . فالاجتهاد سبب للتعددية التى تعود فتصبح حافزة على تنمية الاجتهاد . . وإذا كان اجتهاد المجتهد ملزمًا له هو ولمن قلده، وغير ملزم للمجتهد الآخر ولا للذين قلدوه، فلقد غدت هذه القاعدة ـ من قواعد الفكر الإسلامى ـ التقنين الأدق والأوضح لمبدأ التعددية فى الفكر الدينى ـ ناهيك عن غير الدينى ـ فى حضارة الإسلام . .

بل لقد بلغ علماء الأصول فى إحاطة تقنين التعددية فى الاجتهادات بالضمانات إلى الحد الذى جعلوا فيه اجتهاد المجتهد ملزمًا له، ليس باعتباره الحكم الذى اختاره باجتهاده فقط، وإنما باعتباره «**حكم الله فى حقه**» . . وانعقد على ذلك إجماعهم . قال الإمام شهاب الدين القرافى (٦٨٤هـ / ١٢٨٥م): «وقد تقرر فى أصول الفقه: أن الأحكام الشرعية كلها معلومة: **بسبب انعقاد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم فهو حكم الله تعالى فى حقه، وحق من قلده**» . .[3]

---

(١) رواه أبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى والإمام أحمد.

(٢) المالكى . أبو عبدالله محمد بن فرج (أقضية رسول الله ﷺ) ص ٢٣ - ٣٥ . تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمى . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٨م.

(٣) القرافى (كتاب الأمنية فى إدراك النية) ص ٥١٥ . تحقيق: عبدالله إبراهيم صلاح . طبعة مالطا سنة ١٩٩١م ـ فى ذيل كتاب (القرافى وأثره فى الفقه الإسلامى).

ونحن نجد التأسيس لهذا الاجتهاد «الجماعى ـ المؤسسى» منذ عصر النبوة، وفى أحاديث رسول الله ﷺ.. ففيما يرويه الإمام مالك بسنده إلى على بن أبى طالب أنه قال: قلت لرسول الله ﷺ: الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟. فقال: «**اجمعوا العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأى واحد**»[1] فالسنة تُقعِّد للإفتاء والاجتهاد الجماعى فى صياغة قانون القضاء إذا لم يكن فى الأمر كتاب ولا سنة..

ولقد وضعت الخلافة الراشدة سنة هذا الإفتاء الجماعى فى الأحكام العامة وصياغة القانون الحاكم للمجتمع، وضعتها فى الممارسة والتطبيق.. «فعن ميمون بن مهران قال: كان أبوبكر ـ (الصديق) ـ إذا ورد عليه الخصم نظر فى كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى، وإن لم يجد فى الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ فى ذلك الأمر سنة قضى به، **فإن أعياه خرج فسأل المسلمين**، وقال: أتانى كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فى ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبوبكر: الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ على نبينا، **فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به..**»[2].

فترتيب مصادر الاجتهاد: الكتاب.. فالسنة.. فالاجتهاد الجماعى.. فالاجتهاد الفردى... وخاصة فيما يتعلق بالشئون العامة والفروض الكفائية ـ الاجتماعية ـ التى يتوجه التكليف فيها إلى الأمة، وتعم أحكامها سائر الناس.

وفى خطاب عمر بن الخطاب إلى القاضى شريح بن الحارث الكندى (٧٨هـ/ ٦٩٧م) يقول له: «إن جاءك شىء فى كتاب الله فاقض به، ولا يلفتك عنه الرجال، فإن جاءك ما ليس فى كتاب الله، فانظر فى سنة رسول الله ﷺ فاقض بها، فإن جاءك ما ليس فى كتاب الله، ولم تكن فيه سنة رسول الله ﷺ. **فانظر ما اجتمع عليه الناس**

(١) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج ١ ص ٧٣، ٧٤ ـ والنقل عن د. جمال الدين عطية «النظرية العامة للشريعة الإسلامية» ص ١٩٥. طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ/ سنة ١٩٨٨م.

(٢) رواه الدارمى

فخذ به، فإن جاءك ما ليس فى كتاب الله، ولم يكن فيه سنة رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فاختر أى الأمرين شئت! إن شئت أن تجتهد برأيك، ثم تقدم فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر»[1].

تلك هى قواعد الإسلام - النظرية والتطبيقية - المقننة لفريضة الاجتهاد بالرأى.. تلك الفريضة التى ازدهرت بها ولها التعددية فى حضارة الإسلام.

❊ ❊ ❊

ولقد غالبت هذه التعددية - فى الفكر الإسلامى - تلك المحاولات التى أرادت اعتماد أحد الاجتهادات والاستغناء عن بقية الاجتهادات.. وهى محاولات وفدت على الحياة الإسلامية من تراث الفرس الذى عرفت كسرويته الحكم بالحق الإلهى، وقدسية قانون كسرى، باعتباره قانون السماء الذى لا اجتهاد معه لبشر.. وفدت هذه المحاولات إلى الحياة الإسلامية إبان صعود النفوذ الفارسى فى البلاط العباسى، على عهد أبى جعفر المنصور (٩٥-١٥٨هـ/ ٧١٤-٧٧٥م).. فلقد أشار عبدالله بن المقفع (١٠٩-١٤٥هـ/ ٧٢٧-٧٦٢م) على المنصور باعتماد الدولة لاجتهاد فقهى واحد فى كل الأمصار، بدلا من تعدد الاجتهادات الفقهية بتعدد مدارس الفقه الإسلامى فى تلك الأمصار.. فكتب إلى الخليفة يقول: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسنن المختلفة فترفع إليه فى كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين فى ذلك، **وأمر فى كل قضية رأيه الذى يلهمه الله ويعزم عليه، وينهى عن القضاء بخلافه**، وكتب ذلك كتابا جامعا عزما لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكمًا واحدًا صوابًا، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لاجتماع الأمر برأى أمير المؤمنين وعلى لسانه..»[2].

فنحن أمام فكر يريد المطابقة بين وحدة الدولة - الخلافة - «اجتماع الأمر» - وبين واحدية الاجتهاد والقانون وفقه المعاملات فى الدولة الإسلامية المترامية الأطراف،

(١) ولى الدين الدهلوى (حجة الله البالغة) ج١ ص١٤٩. طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢هـ.

(٢) (رسالة الصحابة) فى «جمهرة رسائل العرب» لأحمد زكى صفوت - رسالة رقم (٢٦) - والنقل عن «النظرية العامة للشريعة الإسلامية» ص ٢٠٠.

والتى تضم أقاليمها وولاياتها المتمايز من الأعراف والعادات، والمختلف من الاجتهادات، والمتعدد من مذاهب الفقه الإسلامى..

ويبدو أن المنصور قد مال إلى ما أشار به ابن المقفع.. فأشار بهذا الرأى على الإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ/ ٧١٢ ـ ٧٩٥م) مقترحا اعتماد اجتهاد مالك، وكتاب (الموطأ) قانونًا واحدًا يحل محل التعددية الاجتهادية فى أمصار ديار الإسلام.. لكن الإمام مالكا ـ انطلاقا من مكانة التعددية فى الرؤية الإسلامية، ودورها فى تزكية وتنمية الاجتهاد فى الإسلام ـ رفض هذا الاقتراح ـ رغم ما فيه من اختيار لاجتهاداته، وسيادة لمذهبه ـ.. فعندما قال له المنصور:

«لقد عزمت أن آمر بكتبك هذه التى صنعتها فتُنسَخ، ثم أبعث فى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ولا يتعدوه إلى غيره».

كان جواب الإمام مالك: الرفض.. والنهى عن توحيد الاجتهادات فى فقه المعاملات ـ وهو علم الفروع ـ فقال للمنصور: **«يا أمير المؤمنين: لا تفعل هذا: فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وأتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم».**

ويبدو أن هارون الرشيد (١٤٩ ـ ١٩٣هـ/ ٧٦٦ ـ ٨٠٩م) قد أعاد الكرة مع مالك.. «فشاوره فى أن يعلق الموطأ على الكعبة، ويحمل الناس على ما فيه».. فأعاد مالك الرفض لذلك، وقال للرشيد: **«لا تفعل؛ فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا فى الفروع، وتفرقوا فى البلدان، وكل سُنَّة مضت»**.. فاقتنع الرشيد برأى مالك، وأثنى عليه، فقال: «وفقك الله يا أبا عبد الله»[1]!

فانتصرت التعددية فى فروع فقه المعاملات المستظلة بجامع مبادئ الشريعة وقواعدها.. وطويت محاولة الدولة إلغاء التعددية فى الاجتهادات.. وظلت الدولة الإسلامية ـ عبر تاريخها الحضارى ـ تفسح الميادين لاجتهادات علماء الأمصار وقضاة الأقاليم فى فقه الفروع.. ولم تعرف هذه الدولة القانون الموحد إلا بعد ذبول وضمور

(١) (حجة الله البالغة) ج١ ص ١٤٥.

وتوقف الاجتهاد في فقه المعاملات، وعندما وضعت الدولة العثمانية «مجلة الأحكام العدلية» سنة ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م.. والتي وقف تقنينها ـ غالبًا ـ عند جمع القواعد وتبويبها، بقيت الأبواب مفتوحة أمام تمايز القوانين، المستمدة من هذه القواعد، بتمايز العادات والأعراف والمصالح في مختلف الأقاليم والولايات..

بل إن مالك بن أنس ـ إمام دار الهجرة ـ الذي أعلى من مقام «عمل أهل المدينة» حتى رأى ضرورة التزامه في كل أمصار المسلمين، باعتباره «السنة العملية» الموروثة عن تطبيقات عصر النبوة.. نجد الليث بن سعد (٩٤ ـ ١٧٥هـ/ ٧١٣ ـ ٧٩١م) ـ وهو من هو بين عباقرة فقهاء الإسلام ـ يراجعه في هذا الرأي، ويكتب إليه صفحة مشرقة في الدفاع عن حق علماء الأمصار في تعددية الاجتهادات، حتى في الاختلاف مع «عمل أهل المدينة».. يكتب الليث إلى مالك فيقول:

«.. وأما ما ذكرت من مُقام رسول الله ﷺ بالمدينة، ونزول القرآن بها عليه بين ظهري أصحابه، وما علّمهم الله منه، وأن الناس صاروا به تبعا لهم فيه، فكما ذكرت.

وأما ما ذكرت من قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٠٠)﴾ [التوبة: ١٠٠] فإن كثيرًا من السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاة الله، فجندوا الأجناد، واجتمع إليهم الناس، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله وسنة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة.. فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قُبضوا، لم يأمروهم بغيره، فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يُحْدِثوا اليوم أمرًا لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين لهم، مع أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا في الفتيا في أشياء كثيرة.. ثم اختلف التابعون في أشياء بعد أصحاب رسول الله ﷺ ـ سعيد بن المسيب ونظراؤه ـ أشد الاختلاف، ثم اختلف الذين كانوا بعدهم فحَضَرْتَهم بالمدينة وغيرها، ورأسهم يومئذ ابن شهاب، وربيعة بن أبي عبدالرحمن، وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفتَ وحضرتَ.. ومن ذلك:

القضاء بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وقد عرفتَ أنه لم يزل يُقْضَى بالمدينة به، ولم يقض به أصحاب رسول الله ﷺ بالشام وبحمص ولا بمصر ولا بالعراق، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبوبكر وعمر وعثمان وعلى، ثم ولى عمر بن عبدالعزيز، وكان كما قد علمتَ فى إحياء السنن، والجد فى إقامة الدين، والإصابة فى الرأى والعلم بما مضى من أمر الناس، فكتب إليه رُزيق بن الحكم:

إنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد ويمين صاحب الحق.

فكتب إليه عمر بن عبدالعزيز:

إنا كنا نقضى بذلك بالمدينة، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك، فلا نقضى إلا بشهادة رجلين عدلين أو رجل وامرأتين.

ولم يجمع ـ (عمر بن عبد العزيز) ـ بين المغرب والعشاء قط ليلة المطر، والمطر يسكب عليه فى منزله الذى كان فيه بخناصرة[1] ساكنا ـ (وأهل المدينة يجمعون) ـ ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله، لم يجمع منهم إمام قط فى ليلة مطر، وفيهم أبوعبيدة بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبى سفيان، وعمرو بن العاص، ومعاذ بن جبل..»[2].

فدافع الليث بن سعد عن حق علماء الأمصار فى تعددية الاجتهادات فى الفروع، دون التزام منهم بعمل أهل المدينة.. بل وساق الشواهد على تغير اجتهادات المجتهد فى غير المدينة عن اجتهاداته فيها، فعمر بن عبدالعزيز ـ وهو وال على المدينة ـ كان يلتزم الاجتهاد الغالب لأهلها، فلما ولى الخلافة ـ بالشام ـ التزم اجتهادات أهل الشام.. فكان أسبق فى هذه التجربة مما صنعه الشافعى (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ/ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م) عندما أصبح له بمصر مذهب جديد متميز عن المذهب القديم الذى سبق إليه اجتهاده عندما كان بالعراق!..

(١) خناصرة ـ بضم الخاء ـ بلدة صغيرة من أعمال حلب، باتجاه البادية.

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين عن رب العالمين) ج٣ ص ٨٣ ـ ٨٦. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م

فهذه التعددية فى الاجتهادات هى التعبير عن الاختلاف الطبيعى والمشروع فى الفروع استجابة لتعدد المرويات التى تؤسس عليها الاجتهادات، وللمصالح والأعراف المتميزة بتمايز واقع الأمصار والأقاليم، ولاختلاف نظر المجتهدين فى علل الأحكام(١).

وهذه التعددية فى الاجتهادات - بميدان الفروع - لا تمثل خلافا فى ثوابت الدين وأصوله، ولا فرقة بين المسلمين فى الدين.. ولقد ميز الشافعى بين الاختلاف الجائز - فى الفروع، وفيما يجوز فيه التأويل - وبين الخلاف المحرم فيما حسمت أمره بينات آيات القرآن الكريم.. فقال: **«إنى أجد أهل العلم - قديماً وحديثاً - مختلفين فى بعض أمورهم. فهل يسعهم ذلك؟»**.. ثم أجاب على هذا السؤال، فقال: **«.. الاختلاف من وجهين: أحدهما مُحَرَّم، ولا أقول ذلك فى الآخر، فالاختلاف المُحَرَّم: كل ما أقام الله به الحجة، فى كتابه أو على لسان نبيه منصوصا بيّنا، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل، ويُدْرَك قياسًا، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبرُ أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل إنه يُضَيَّقُ عليه ضيق الخلاف فى المنصوص، ويبيّن فرق ما بين الاختلافين.. قول الله فى ذم التفرق:** ﴿ وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلاَّ من بعد ما جاءتهم البينة (٤) ﴾ [البينة: ٤] ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ﴾ [آل عمران: ١٠٥] **فذمَّ الاختلاف فيما جاءتهم به البينات»**(٢).

ويزيد الشاطبى (٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) هذا التمييز تحديدا عندما يميز بين **«الافتراق فى الدين»** - وهو المُحَرَّم والمذموم - وبين **«الاختلاف فى أحكام الدين»** وهو تعدد الاجتهادات الذى لا يؤدى إلى الافتراق فى الدين.. فالأول هو الذى أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿ إِنَّ الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لَّست منهم في شيء ﴾ [الأنعام: ١٥٩]

(١) (حجة الله البالغة) ج١ ص ١٤٠ - ١٤٣. والشاطبى (الموافقات فى أصول الأحكام) ج٤ ص ١٥١، ١٥٢. تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد. طبعة مكتبة محمد على صبيح. القاهرة. بدون تاريخ.

(٢) (الرسالة) ص ٥٦٠، ٥٦١. تحقيق: أحمد محمد شاكر. طبعة بيروت - المكتبة العلمية - مصورة عن طبعة القاهرة الأولى.

وهو اختلاف الذين فى قلوبهم زيغ، الذين أشار إليهم القرآن الكريم فى آية: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ (٧) ﴾ [آل عمران: ٧]

أما الاختلاف المشروع ـ الذى لا يمثل فرقة فى الدين.. وإنما هو تعددية الاجتهادات فى أحكام الدين ـ فلقد «وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده قد اختلفوا فى أحكام الدين، ولم يفترقوا، ولم يصيروا شيعا؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأى والاستنباط من الكتاب والسنة، فيما لم يجدوا فيه نصا. واختلفت فى ذلك أقوالهم، **فصاروا محمودين لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به**.. وكانوا ـ مع هذا ـ أهل مودة وتناصح، أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة..»[1].

فالتعددية والاختلاف والتنوع فى إطار الجامع المُوَحد هو الطبيعى، بل والضرورى لتلبية حاجات الواقع المتنوع والمتغير، والعادات والأعراف والمصالح المتميزة، إلى الملائم من أحكام الدين..

وإذا كان ذلك جائزاً فى أحكام الدين وفقه الفروع فإنه جائز ـ من باب أولى ـ فى السياسات التى يتم بها تدبير شئون الاجتماع والعمران.. وإذا كانت وحدة الأمة وأخوة العقيدة قد وسعت حتى البُغَاة الذين احتكموا إلى العنف فى تحقيق بغيهم، فتحدث عنهم القرآن باعتبارهم جزءاً من الأمة المؤمنة، ولم يجردهم من الإيمان ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٩) ﴾ [الحجرات: ٩].. فلقد وجدنا تطبيق هذه المبادئ فى كلمات الإمام

---

(١) (الموافقات) ج٤ ص ١٢١ ـ ١٢٤.

على بن أبى طالب، وهو يقوِّم مكانة الفرقاء المتحاربين فى الفتنة الكبرى.. فلقد سُئِل عن خصومه فى «موقعة الجمل»:

«أمشركون هم؟!.

ـ فقال: من الشرك فرُّوا.

فسُئِل:

ـ أمنافقون هم؟!

ـ فقال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا!

فسئل:

ـ فمن هم إذن؟!.

ـ فقال: إخواننا، بغوا علينا!»[1].

وكذلك كان تقويم الإمام على للذين بغوا عليه فقاتلوه ـ خلف معاوية بن أبى سفيان ـ من أهل الشام، فى «صفين».. فتحدث عنهم فقال: **«لقد التقينا، وربنا واحد، ونبينا واحد، ودعوتنا فى الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم فى الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا، والأمر واحد، إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان، ونحن منه براء**[2]**.. إننا ـ والله ـ ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء ـ (الخوارج) ـ من التكفير والفراق فى الدين، وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة.. وإنهم لإخواننا فى الدين، قبلتنا واحدة، ورأينا أننا على الحق دونهم»**[3]!.

فالتعددية والاختلاف والتنوع لا تمثل افتراقا فى الدين، طالما ظلت تحت جامع الإسلام، المتمثل فى أصوله الثوابت، التى هى وضع إلهى، معلوم بالفطرة

(١) رواه البيهقى.. وانظر فى ذلك: د. طه جابر العلوانى (أدب الاختلاف فى الإسلام) ص٦٧. طبعة واشنطن سنة ١٤٠٧هـ/ وسنة ١٩٨٧م.

(٢) ابن أبى الحديد (شرح نهج البلاغة) ج١٧ ص ١٤١.

(٣) الباقلانى (التمهيد) ص ٢٣٧، ٢٣٨.

والضرورة . . سواء أكانت هذه التعددية فى فروع الأحكام الدينية ، من فقه الفروع ، أم كانت من السياسات . .

فما علم من الدين بالضرورة فأجمعت عليه الأمة ، لا مجال فيه للاختلاف . . . وذلك من مثل ما ضرب الشافعى به المثل على ذلك ، فقال : **«لستُ أقولُ ولا أحد من أهل العلم : «هذا مُجْتَمَعٌ عليه» إلا لما لا تلقى عالما أبدًا إلا قاله لك ، وحكاه عمن قبله ، كالظهر أربعٌ ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا»**[1] .

أما ما عدا ذلك من أحكام الدين ، وفروع الفقه ، وسياسات العمران ، فإن التعددية والاختلاف بين الاجتهادات فى ميادينها قد استقر الإسلام على اعتبارها سنة فطرية من سنن الله فى الفكر الإنسانى ، لا تبديل لها ولا تحويل . . حتى لقد غدا هذا الاختلاف «فنًا» من فنون العلم الإسلامى ، قصده العلماء بالتأليف والتصنيف![2] .

* * *

(١) (الرسالة) ص ٥٣٤ .

(٢) انظر فى عناوين بعض المؤلفات فى «فن الاختلاف» : د. جمال الدين عطية (التنظير الفقهى) ص١٣٦ - ١٤١ ـ طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ/ سنة ١٩٨٧م .

إلـه واحـد

لـه صفـات الكمـال.. والأسمـاء الحسنى

ينهض الاعتقاد الدينى بالدور المحورى والرائد والحاسم فى تكوين ثقافة المؤمنين، وتحديد تصوراتهم للكون والوجود.. من البدء.. إلى المسيرة.. إلى المصير.. إلى الحكَم والمعانى والعلل والمقاصد المرجوة والكامنة والمبتغاة من وراء مجمل وتفاصيل الاعتقاد.

وفي التصور العقدى الإسلامى يبلغ التوحيد لله ـ سبحانه وتعالى ـ فى مراتب ودرجات «التنزيه والتجريد حداً لا تستطيع فيه كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كُنْه الذات الإلهية وماهيتها وهويتها.. ومن ثم فليس سوى نفى الشبه والمماثلة والتشبيه سبيلاً أمام الإنسان للاقتراب من التصور الأدق لهذه الوحدانية. وما لها من تنزيه عن مشابهة المحدثات، كل المحدثات.. وكل ما عداها فجميعه محدثات! ولذلك فإن أرقى الدرجات التى يستطيع العقل المسلم أن يصعد إليها على «سُلَّم تصور الذات الإلهية» هى تلك التى يتلو فيها وعليها قول الله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١)﴾ [الشورى: ١١] ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤].. أما الصياغة البشرية الدقيقة التى تعبر عن هذه الحقيقة فهى كلمات السلف: «كل ما خطر على بالك، فالله ليس كذلك!».

بل إن هذا التصور الإسلامى يزيد هذا التوحيد تنزيهاً وتجريداً عندما يضع المقابلة بين التوحيد الخالص لله وبين التعددية فيما وفيمن عدا الله! فكل من عدا الله وجميع ما سواه قائم على التعددية والثنائية والازدواج والاجتماع والتركيب والاشتراك.. تعددية فى كل عوالم المخلوقات، تحيا فى ملكوت الألوهية الواحدة.. فقوام الأحياء ـ وكل ما فى الكون أحياء بمعنى ما ـ مؤسس على قاعدة وفلسفة التعددية والازدواج ﴿مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [هود: ٤٠، المؤمنون: ٢٧].. وعلى التعددية والجماعية والارتفاق والتساند والتركّب والتعاون والاجتماع، تمضى السنن والقوانين فى المخلوقات: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨] أما الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ فهو وحده الواحد المنزه عن الازدواج والاشتراك والتركّب والتعدد، وعن المماثلة والتشبيه، وعن الحاجة والاجتماع.

* * *

وفى التصور الإنسانى ـ ووفق تفاوت مدارك ومعارف الإنسان ـ تتعدد وتتدرج مراتب ودرجات هذا التوحيد!..

فهناك «وحدة» فى حقيقة التوحيد للذات الإلهية.. وهناك تعددية فى مراتب ونسب ودرجات الـمُدْرَك الإنسانى من هذه «الحقيقة التوحيدية» الواحدة.

وبعبارة حجة الإسلام الغزالى ـ وهو الخبير الذى مارس تجربة الصعود على أغلب هذه الدرجات!ـ: «فإن للتوحيد درجات...

أولى درجاته: قول «لا إله إلا الله» باللسان دون اعتقاد القلب، وكل المنافقين يشتركون فى ذلك، ولهذا التوحيد أيضاً حُرمة، فإن سعادة هذا العالم تحصل به، ويعصم ماله ودمه، ويأمن أهله وولده.

الدرجة الثانية: اعتقاد معنى هذه الكلمة على سبيل التقليد دون المعرفة الحقيقة فجميع عوام الخلق قد انتهوا إلى هذه الدرجة.

الدرجة الثالثة: هى أن تكشف معنى هذه الكلمة ـ (لا إله إلا الله) ـ ببرهان محقق حتى تعرفها.. فهذه الدرجات الثلاث متفاوتة.. فالأولى (صاحبها) ـ صاحب مقالة.

والثانية ـ (صاحبها) ـ صاحب عقيدة. والثالثة ـ (صاحبها) ـ صاحب معرفة. وليس أحد من هذه صاحب حالة. وأرباب الحالة ـ (من الصوفية) ـ غير أرباب المعارف والأقوال.

الدرجة الرابعة: أن يكون مع المعرفة صاحب حالة، بأن لا يكون له معبود إلا واحد. وكل من غلب عليه هواه فمعبوده هواه ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾ [الجاثية: ٢٣].

الدرجة الخامسة: ما لم يقتصر مسهل التوحيد في باطنه في الغلبة على الشهوة وجعله الهواء متبعًا، بل قضى على الهواء والشهوة بالكلية، بحيث لم يكن يتبع الشهوة في أي عمل، لا فيما يوافق الشرع ولا فيما يخالفه، بل يصبح صاحب عزم وهمة، بحيث لا يتحرك ولا يسكن إلا لله، ولا يتكلم إلا لله..

الدرجة السادسة: هي ما أخرج التوحيدُ صاحبه من يده بالكلية، ويخرجه مما في العالم، بل وأخرجه من يد الآخرة كما أخرجه من قيود الدنيا، فلم يبق له إلا الحق تعالى، وينسى نفسه ولا يذكر سوى الحق تعالى، فيغيب عنه الجميع ويغيب عن الجميع، فلا يبقى لا هو ولا العالم، فيبقى الحق فقط، ويكون في حالة: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ في خوضهم يلعبون (٩١)﴾ [الأنعام: ٩١]، ويكون نقد وقته: ﴿كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه﴾ [القصص: ٨٨] فأهل البصيرة يسمون هذه الحالة: «الفناء في التوحيد» لأن مَنْ غير الحق يكون فانيًا من الجميع، ولكن كمال التوحيد هو هذا، ومصداق الحديث القدسي: **«لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به»**.

فصاحب الدرجة الخامسة.. يرى الله مع كل شيء، ويقول: «ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله معه». (وصاحب الدرجة السادسة) لا يرى إلا الله، ويقول: «لا موجود إلا الله».

فتوحيد الرجل الذي نفى معبودًا غيره يكون جزءًا لتوحيد الرجل الذي نفى موجودًا غيره؛ لأن في نفي الوجود نفي المعبود، فكما أن جميع درجات التوحيد كانت منطوية

وحاصلة فى توحيد من نفى معبوداً غيره، فتوحيد هذا وجميع مراتب التوحيد حاصلة فى طى توحيد من نفى وجوداً غيره»[1].

فالله ـ سبحانه وتعالى ـ واحد.. وحقيقة التوحيد واحدة.. وعلى الطريق إلى هذه الحقيقة الواحدة تتعدد المراتب والدرجات بتفاوت وأحوال الموحدين.

وفى هذا التصور الإسلامى للذات الإلهية الواحدة والأحدية تعددت صفات هذه الذات.. فمن الصفات البرهانية: القدم.. والبقاء.. ونفي التركيب.. والحياة.. والعلم.. والإرادة.. والقدرة.. والاختيار.. والوحدة.. ومن الصفات السمعية: الكلام.. والبصر.. والسمع[2]..

وكما تعددت صفات الذات الإلهية الواحدة ـ التعدد المؤكد لوحدة الذات ـ كذلك تعددت الأسماء الحسنى لهذه الذات»[3].

فوحدة الذات الإلهية فى التصور الإسلامى تبلغ قمة التنزيه والتجريد، وتعددية درجات المُدْرك الإنسانى من هذه الحقيقة التوحيدية الواحدة.. وكذلك تعدد صفات الكمال الإلهى، وأسمائه الحسنى.. وأيضًا تعدد وسائل التقرب إلى الله الواحد.. وتعدد حالات الذكر لله الواحد: ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار (191)﴾ [آل عمران: 191].. وتعدد نوايا الأعمال التى يتقرب بها العباد إلى المعبود الواحد.. كلها ـ فى التصور الإسلامى ـ مصادر للتعددية فى إطار الوحدة، تزكى هذه الفلسفة فى ثقافة الإسلام وحضارة المسلمين.

* * *

(1) الغزالى (فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالى) ص 49 ـ 53. ترجمها عن الفارسية: د. نور الدين آل على. طبعة تونس 1972م.

(2) الإمام محمد عبده (رسالة التوحيد) ص 39 ـ 50. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة 1414هـ/ 1994م.

(3) انظر: الغزالى (المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى) طبعة القاهرة. مكتبة الكليات الأزهرية. بدون تاريخ.

خَلْقٌ واحد
وتعَدُّدية فى المخلوقات

يتحدث القرآن الكريم عن الكون ـ بعوالمه المختلفة ـ باعتباره «خلق الله» : ﴿ خلق السَّموات بغير عمد ترونها وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم (١٠) هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين (١١) ﴾ [لقمان : ١٠ - ١١] فهذا الكون : خَلْقٌ واحد لخالق واحد.

لكن عوالم هذا الخلق الواحد لا يعلم عددها إلا الله ـ سبحانه وتعالى ـ . بل إن التعددية والتمايز والاختلاف هى عوالم وآيات إلهية تتنوع إليها وتتمايز فيها كل وحدة من وحدات هذه المخلوقات . .

فكل صنف من أصناف الأحياء المخلوقة يتنوع ويتعدد إلى أمم وجماعات، فتقوم التعددية فى إطار هذا النوع من الأحياء، كما قامت التعددية فى إطار الخلق الحى الذى خلقه الله : ﴿ وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون (٣٨) ﴾ [الأنعام : ٣٨].

وهذه الأرض، التى خلقها الله وسواها، فيها ألوان وألوان من التعددية والتنوع والتمايز والاختلاف . . فهى سبع أرضين : ﴿ الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض

مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (١٢) ﴾ [الطلاق: ١٢].

وفى هذه الأرض تنوع وتعدد لا يعلم عدده إلا الله.. تنوع فى الجبال الرواسى والأوتاد التى تحفظها أن تميد.. وتنوع فى الأنهار - الملحة والعذبة - تنوع بواسطة البرازخ التى تخالف وتمايز مياه كل بحر من البحار ونهر من الأنهار.. وتنوع فى طبائع قطع الأرض المتجاورات.. وتنوع فى الثمرات التى تثمرها ذات الأرض الواحدة التى خلقها الله.. عالم - بل عوالم - من التعددية والتنوع والاختلاف، الذى لم يحص العلم الإنسانى أعدادها فى إطار هذه الأرض: ﴿ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٣) وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٤) ﴾ [الرعد: ٣ - ٤].. ﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (١٣) ﴾ [النحل: ١٣] ففى هذه الأرض الواحدة عوالم عديدة من التعدد العجيب.. «فيها قطع يجاور بعضها بعضا، وهى مختلفة التربة مع ذلك، بعضها قاحل، وبعضها خصب، وإن اتحدت التربة ففيها حدائق مملوءة بكروم العنب، وفيها زرع يُحصد ونخيل مثمر، وهى مجتمعة ومتفرقة، ومع أنها تُسقى بماء واحد يختلف طعمها.. وعلى سطح هذه الأرض خلق الله - سبحانه وتعالى - كثيرا من أنواع الحيوان والنبات والجماد، وجعل فى جوفها كثيراً من المعادن المختلفة الألوان والأشكال والخواص، وإن فى هذه العجائب لدلائل واضحة على قدرة الله لمن له عقل يفكر به..»[1].

ومثل الأرض - فى التعددية والتنوع بإطار الوحدة - جاء خلق الله - سبحانه وتعالى - للسماء.. فهى سبع سموات.. وفيها ما لا يعلم عدده إلا الله من عوالم الكواكب والنجوم والمجرات ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

---

(١) (المنتخب فى تفسير القرآن) ص ٣٥٣، ٣٨٦. وضع «المجلس الأعلى للشئون الإسلامية» طبعة القاهرة ١٩٨٦م.

فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم (٢٩) ﴾ [البقرة : ٢٩] ﴿ إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب (٦) ﴾ [الصافات: ٦] ﴿ وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم (١٢) ﴾ [فصلت: ١٢]

وبالشمس والقمر تتعدد المنازل والمدارات. . والمشارق والمغارب. . والليل والنهار، بالنسبة لكل موقع على سطح الأرض، وفي كل لحظة من اللحظات!! ﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون (٣٧) والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم (٣٨) والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم (٣٩) لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون (٤٠) ﴾ [يس: ٣٧ـ ٤٠] ﴿ إن إلهكم لواحد (٤) رب السموات والأرض وما بينهما ورب المشارق (٥) إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب (٦) ﴾ [الصافات: ٤ - ٦] عوالم من التعددية والتنوع والاختلاف في إطار السماء التي خلقها الله.

وهذا الماء الذي أنزله الله من السماء. . منه العذب السائغ شرابه. . ومنه الملح الأجاج. . ومنه البحار، والأنهار، وما سلكه الله في الأرض ليتفجر عيونًا وينابيع. . مع التنوع الذي يدركه علم الإنسان في الطعوم والخصائص ودرجات الحرارة والمكونات. . ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب (٢١) ﴾ [الزمر: ٢١] ﴿ وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون (١٢) ﴾ [فاطر: ١٢] ﴿ وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا (٥٣) ﴾
[الفرقان: ٥٣].

ومن هذا الماء الواحد تخرج عوالم وألوان وأصناف متعددة ومتنوعة ومتمايزة ومختلفة من الثمرات ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا

ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود (٢٧) ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور (٢٨)﴾ [فاطر : ٢٧ ، ٢٨] ﴿وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى (٥٣) كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى (٥٤)﴾ [طه : ٥٣ ، ٥٤] . . «فالله ـ سبحانه وتعالى ـ أنزل من السماء ماء، فأخرج به ثمرات مختلفا ألوانها، منها الأحمر والأصفر، والحلو والمر، والطيب والخبيث. ومن الجبال جبال ذوو طرائق وخطوط بيض وحمر. مختلفة بالشدة والضعف. ومن الناس والدواب والإبل والبقر والغنم مختلف ألوانه كذلك في الشكل والحجم واللون . . ثمرات مختلفات الألوان، يروى شجرها ماء واحد، وجبال من ألوان مختلفة يرجع أصلها إلى مادة واحدة، وهكذا فسنة الله واحدة؛ لأن الأصل واحد والفروع مختلفة متباينة، فالثمرات من ماء واحد، والجبال من صهارة واحدة، وكذلك اختلاف الألوان والناس والدواب والأنعام لا يظهر في النطف التي تنشأ منها ولو فحصت بالمجاهر القوية، وإنما هي دقائق وأسرار تحتويها في داخلها (جيناتها) . . وفي هذا متاع وفائدة لبني الإنسان»[1] . بل إن ألوان الناس لا تقف عند الألوان المتميزة العامة لأجناس البشر، فكل فرد متميز اللون بين بني جنسه، بل متميز في توأمه الذي يشاركه حملا واحدا في بطن واحد!»[2] .

وهذه الرياح التي خلقها الله : هي الأخرى عوالم من التنوع والتميز والتعددية والاختلاف . . فمنها ﴿ريح فيها صر﴾ [آل عمران : ١١٧] ـ أي برد شديد، أو سموم حارة ـ ومنها ﴿ريح طيبة﴾ . . وأخرى ﴿ريح عاصف﴾ [يونس : ٢٢] ـ شديدة الهبوب والتدمير ـ . . وقد تأتي ﴿قاصفا من الريح﴾ [الإسراء : ٦٩] أي عاصفا شديداً مهلكا يقصف الأشجار وكذلك ﴿الريح تجري بأمره رخاء﴾ [ص : ٣٦] ـ لينة منقادة ـ . . ومنها ﴿الريح العقيم﴾ [الذاريات : ٤١] ـ المهلكة لمن ولما أصابته ـ . . وفيها ﴿بريح صرصر عاتية﴾ [الحاقة : ٦] ـ باردة، لها صوت شديد

---

(١) (المنتخب في تفسير القرآن) ص ٦٤٧، ٦٤٨ .

(٢) (في ظلال القرآن) ج٥ ص ٢٩٤٢ .

مزعج . . ومن أصنافها ﴿الرياح لواقح﴾ [الحجر: ٢٢] للنباتات، حاملة لقاح التذكير إلى الإناث . . ومنها ﴿الرياح مبشرات﴾ [الروم: ١٠] ـ بالمطر . . تلك التي تثير السحاب الحامل للماء ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (٤٨)﴾ [الروم: ٤٨]

عالم من التعددية والتنوع ـ الاختلاف ـ ذلك الخلق الواحد الذى أبدعه بديع السماوات والأرض ـ سبحانه وتعالى.

وإذا كانت «كلمة الله» هى «الخلْق» فإن التعددية والتنوع فى هذا الخلق هى عوالم لا يدرى إحصاءها ولا مداها إلا الله . . بل لو أن أشجار الكون تحولت أغصانها إلى أقلام، وبحار الوجود تحولت إلى مداد لهذه الأقلام، واستدام الإمداد لهذه البحار بالمداد لما استطاعت هذه الأقلام أن تحصى ما فى خلق الله من تعدد وتنوع وتكاثر واختلاف!! ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٧)﴾ [لقمان: ٢٧]. ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (١٠٩)﴾

[الكهف: ١٠٩]

* * *

وهذا الخَلْق الواحد، الذى أبدعه الخالق الواحد الأحد، قد أودعه خالقه وبث فيه العديد من الأسباب الفاعلة التى تفعل الضرورات فى المُسَبَّبات الناتجة عن هذه الأسباب . . وذلك دون أن يكون هناك ـ فى الرؤية الإسلامية ـ أى تناقض بين كون الخالق ـ سبحانه ـ هو السبب الأول لكل الأسباب والمُسَبَّبات، وبين وجود وعمل جميع الأسباب فى جميع المُسَبَّبات.

فنحن ـ فى قضية السببية، والأسباب المودعة والمبثوثة فى الخلق الإلهى ـ لا نجد أنفسنا إزاء أى تعارض أو تناقض بين الإيمان بواحدية السبب الأول فى الخلق، وبين تعدد الأسباب الفاعلة فى المُسَبَّبات، فهى فلسفة لم يختلف فيها مسلم . . حتى حجة

الإسلام الغزالى ـ الذى توهم ويتوهم البعض إنكاره لعمل الأسباب فى المُسبَّبات ـ فإننا نجده يقول: «إن الأسباب والمسببات يتأدى بعضها إلى بعض فى الدنيا بترتيب مُسَبِّب الأسباب.. والله ـ تعالى ـ غير عاجز عن الإشباع من غير أكل، والإرواء من غير شرب والإنشاء من غير مصاحبة وقاع، والإنماء من غير رضاع، ولكنه رتب الأسباب والمُسَبَّبات، ولذلك أمر وحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون فى العلم..»[1].

فمسبِّب الأسباب قد شاءت حكمته أن تتعدد الأسباب الفاعلة فى خلقه، وأن تترتب أفعاله على هذه الأسباب والقوى التى أودعها وبثها فى هذا الخلق، جاعلاً ذلك سنة من السنن وقانونا من القوانين الكونية التى لا تبديل لها ولا تحويل، حتى ليقول ولى الله الدهلوى (١١١٠ ـ ١١٧٦هـ/ ١٦٩٩ ـ ١٧٦٢م) فى شرح الآية الكريمة ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (٦٢)﴾ [الأحزاب: ٦٢]: «اعلم أن بعض أفعال الله يترتب على القوى المودعة فى العالم بوجه من وجوه الترتيب، شهد بذلك النقل والعقل؛ قال رسول الله ﷺ: **«إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب»**، [رواه الترمذى، وأبو داود، وأحمد] وسأله عبدالله بن سلام: ما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه؟ فقال: **«إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزعت»** [رواه البخارى، وأحمد].

ولا أرى أحداً يشك فى أن الإماتة تستند إلى الضرب بالسيف أو أكل السم، وأن خَلْق الولد فى الرحم عقيب صب المنى، وأن خلق الحبوب والأشجار يكون عقيب البذر والغرس والسقى. ولأجل هذه الاستطاعة جاء التكليف، وأُمروا ونُهوا، وجوزُوا بما عملوا، فتلك القوى منها: خواص العناصر وطبائعها، ومنها الأحكام التى أودعها الله فى كل صورة نوعية، ومنها أحوال عالم المثال والوجود المقضى به هناك قبل

---

(١) (المضنون به على غير أهله) ص٣١٥، ٣١٦ ـ ضمن مجموعة «القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى».

الوجود الأرضى، ومنها أدعية الملأ الأعلى بجهدهم لمن هذّب نفسه أو سعى فى صلاح الناس، وعلى من خالف ذلك. ومنها الشرائع المكتوبة على بنى آدم، وتحقق الإيجاب والتحريم فإنها سبب ثواب المطيع وعقاب العاصى. ومنها أن يقضى الله تعالى بشىء فَيَجُرُّ ذلك الشىء شيئا آخر؛ لأنه لازمه فى سنة الله، وخَرْمُ نظام اللزوم غير مُرضى، والأصل فيه قوله (ﷺ) : «إذا قضى الله لعبد أن يموت بأرض جعل له إليها حاجة». فكل ذلك نطقت به الأخبار وأوجبته ضرورة العقل.. أما هيئات الكواكب فمن تأثيرها ما يكون ضروريًا، كاختلاف الصيف والشتاء، وطول النهار وقصره، باختلاف أحوال الشمس، وكاختلاف الجزر والمد باختلاف أحوال القمر..»[1].

فالخلق واحد.. أودع الخالق فيه العديد من الأسباب والقوى الفاعلة فى المُسَبَّبات فتعددية الأسباب فى إطار وحدة الخلق وواحدية خالق الأسباب والسبب الأول فيها: معْلَم من معالم التصور الإسلامى للكون الذى يعيش فيه الإنسان، له آثاره على قضية التعددية فى ثقافة هذا الإنسان.

* * *

وإذا كان «العالم» واحدًا.. فإن هناك تعددية فى زاوية الرؤية لهذا العالم، باعتبار موقعه من «القدم» ومن «الحُدوث» تفضى إلى تعددية فى الحكم على هذا «العالم» الواحد، باعتبارَ حظه من «القِدَم» أو «الحدُوث»!..

بل إن هذه التعددية فى زاوية الرؤية قد حلّت - فى الفلسفة الإسلامية - إشكاليات لم تجد لها حلولاً - تبعد الثنائيات المتناقضة - فى الفلسفات غير الإسلامية.

فالذين قالوا بقدم العالم نظروا إليه من زاوية شبهه بالقديم، وباعتبار الأجرام العلوية التى لا يعتريها الكون والفساد.. بينما الذين قالوا بحدوثه قد نظروا إليه من زاوية شبهه بالمحدثات.. فالتعددية إنما هى زاوية الرؤية؛ والحقيقة أن هذا العالم ليس خالصًا فى القدم ولا خالصا فى الحدوث!.

(١) (حجة الله البالغة) ج١ ص ١٧

وبعبارة أبو سليمان السجستانى (٣٩١ هـ / ١٠٠١ م) فلقد «عرض الاختلاف بين الناظرين فى العالم، أقديم هو؟ أم محدث؟ لأمر لطيف، وذلك أن الناظر إلى المركز، وجد الشىء الكائن، ثم وجد الشىء الفاسد، فحكم أن الحدوث والقدم قد تعاقبا عليه قدم بالزمان، وحدوث أيضا بالزمان، فرأى أن الحكم بأنه مُحْدَث واجب، والناظر إلى الأجرام العلوية وجد ما لا يكون، ولا يفسد، ولا يعتريه دثور، فحكم بأنه قديم. فكان النظران صحيحين، من الجهتين المختلفتين..»[1].

ولعل عبارة ابن رشد هى الأدق والأبلغ، تلك التى يقول فيها: «وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندى ـ بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين ـ يكاد أن يكون راجعا للاختلاف فى التسمية.. وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان، وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا فى تسمية الطرفين، واختلفوا فى الواسطة.

فأما الطرف الأول: فهو موجود وُجِد من شىء غيره، وعن شىء، أعنى عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعنى على وجوده. وهذه هى حال الأجسام التى يُدرك تكونها بالحس.. وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع على تسميتها مُحْدَثة.

وأما الطرف المقابل لهذا فهو: موجود لم يكن من شىء، ولا عن شىء، ولا تقدمه زمان، وهذا ـ أيضًا ـ اتفق الجميع على تسميته قديماً.. وهو الله تبارك وتعالى.

وأما الصنف من الموجودات الذى بين هذين الطرفين فهو: موجود لم يكن من شىء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شىء ـ أعنى عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره وبيّن أنه قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقى، ومن الوجود القديم، فمن غلّب عليه ما فيه عن شبه القديم على ما فيه من شبه المحدثات سماه قديماً، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المُحْدَث سماه مُحْدَثًا. وهو ـ فى الحقيقة ـ ليس مُحْدَثا حقيقيًا ولا

(١) (المقابسات) ص ٣٠١، ٣٠٢ ـ و«الكون» ـ فى اصطلاح الفلاسفة ـ هو: حصول الصورة فى المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها.. ويقابله «الفساد» ـ الذى هو زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.. أما فى اصطلاح المتكلمين فالكون هو الوجود المطلق. انظر (المعجم الفلسفى) ـ وضع مجمع اللغة العربية.

قديمـا حقيقيًا، فإن المُحْدث الحقيقى فاسد ضرورة، والقـديم الحقيقى ليس له علة..»[1].

فالعالم واحد.. والتعددية ـ التى صارت فى قضية قدمه أو حدوثه ـ إنما جاءت من تعدد زوايا الرؤية لهذا العالم.. وهى تعددية تفسح لهذا المنهاج مكانًا فى تصورات المسلم للكون، ومن ثم فى ثقافته التى ترى التعددية والتنوع والاختلاف دائمًا وأبدًا فى إطار الجامع الموحِّد لسمات وقسمات هذا الاختلاف.

* * *

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٤٠ - ٤٢.

دينٌ واحد وتعددية

في

الشرائع والمناهج والسياسات

الدين: وضع إلهي ثابت، وجوهره: توحيد الألوهية، وإفرادها بالعبودية، وشكر نعمها بالعمل الصالح؛ إيمانًا بالبعث والحساب والجزاء على هذا العمل، بعد هذه الحياة..

ولأن الله واحد.. ولأن الدين ثابت إلهي، كان دين الله واحدًا، منذ بدأت الرسالات بآدم - عليه السلام - وحتى ختمها بمحمد ﷺ.

وهذا الدين الإلهي الواحد هو «الإسلام».. أي الطاعة لله، وإسلام الوجه له في هذه الثوابت التي يتدين بها الإنسان.. توحيد الألوهية وإخلاص العبودية لله وحده، والعمل الصالح الذي سيتم الحساب والجزاء عليه يوم البعث والنشور.

وفي إطار هذا الدين الإلهي الواحد، وعبر رسالات الرسل، وتمايز أمم الرسالات في الزمان والمكان والمصالح والعادات والأعراف ومستويات التطور ودرجات الارتقاء، تعددت الملل والشرائع، التي هي طرق ومعالم ومناهج يسلكها أهل كل رسالة وأمة كل ملة للتدين بالعقائد الثوابت لهذا الدين الإلهي الواحد..

وعلى هذه الحقيقة الدينية يؤكد القرآن الكريم.. الكتاب الذي تم الدين، عندما جاء بالشريعة الخاتمة والعالمية، واللبنة التي أكملت البناء القائم على ذات عقائد الدين

الذي عرفته كل رسالات السماء إلى الإنسان ﴿ إنَّ الدِّينَ عند الله الإسلامُ وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب (١٩) فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين ءأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد (٢٠) ﴾ [آل عمران: ١٩: ٢٠] ﴿ ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين (٨٥) ﴾ [آل عمران: ٨٥] ﴿ ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين (٦٧) ﴾ [آل عمران: ٦٧] ﴿ وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم (١٢٧) ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم (١٢٨) ﴾ [البقرة: ١٢٧، ١٢٨]. ﴿ فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون (٥٢) ﴾ [آل عمران: ٥٢] ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب (١٣) ﴾ [الشورى: ١٣] ﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون (٧٧) وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير (٧٨) ﴾ [الحج: ٧٧، ٧٨] ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ [المائدة: ٣]

فالدين: الإسلام - في أصوله الثوابت - كان ولا يزال دين الله الواحد، في كل الشرائع والملل والرسالات.

* * *

وإذا كانت الإنسانية قد بدأت بالوحدة ـ في الدين . . والأمة ـ الجماعة ـ والملة والشريعة ـ قبل أن تتمايز الأمم وتتعدد، فتختلف في الشرائع ﴿ وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون (١٩) ﴾ [يونس : ١٩] ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ [البقرة: ٢١٣] فإن هذا الاختلاف الذي تأسس على تعدد الأمم وتمايزها هو الاختلاف الطبيعي، تعددت له الرسالات والرسل والكتب والشرائع بتمايز ما اختلفت فيه هذه الأمم والجماعات والأقوام.

وهذا الاختلاف الطبيعي ـ في الشرائع ـ سنة من سنن الله في الاجتماع الديني ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين (١١٨) إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] . . أي «وللاختلاف خلقهم» ـ كما يقول المفسرون[١] وإليه يشير حديث رسول الله ﷺ : «الأنبياء إخوة لعلات ـ (أي أمهات متعددات) دينهم واحد، وأمهاتهم شتى»[٢] . . فالدين واحد، والاختلاف والتعدد في الشرائع التي هي طرق ومناهج للتدين بالدين الواحد ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (٤٨) ﴾ [المائدة: ٤٨].

ولأن الاختلاف في الشرائع بإطار الدين الواحد، تحدثت آيات قرآنية عن نجاة المتعبدين بالشرائع المتعددة طالما جمعتهم العقائد الثوابت للدين الواحد: التوحيد لله وإخلاص العبودية له وحده، والإيمان باليوم الآخر، والعمل الصالح. ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٦٢) ﴾ [البقرة: ٦٢] ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا

---

(١) (الجامع لأحكام القرآن) جـ٩ ص ١١٤، ١١٥.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد

خوف عليهم ولا هم يحزنون (٦٩)﴾ [المائدة: ٦٩].. وهؤلاء هم الذين - وهم على شريعتهم الكتابية - آمنوا بأن ما جاء به القرآن هو مصدق لحقيقة ما جاء به موسى وعيسى في التوراة والإنجيل ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون (٨٢) وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين (٨٣) وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين (٨٤) فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين (٨٥)﴾ [المائدة: ٨٢: ٨٥] فهم نصارى، لكنهم مؤمنون - كالمسلمين - بعقائد الدين الواحد، ولذلك تميزوا عن الذين انحرفوا عن التوحيد للألوهية وإخلاص العبودية والعبادة لله الواحد﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون (١١٣) يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين (١١٤) وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين (١١٥)﴾ [آل عمران: ١١٣، ١١٥].. فهم مؤمنون بالدين الإلهي الواحد، ونصرانيتهم - التي لم تنحرف ولم تتحرف في الاعتقاد - هي شريعة يسلكونها للاعتقاد والإيمان بذات الدين الواحد.. «**إن ذات الدين عند الله الحنيفية المسلمة، لا اليهودية ولا النصرانية، من يعمل خيراً فلن يكفره**»[1]! كما يقول الرسول ﷺ..

وفي تفسير هذه الآيات - التي تحدثت عن هذه الجماعات من أهل الكتاب - يقول الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م): «هذه الآية من العدل الإلهي.. **وهي دليل على أن دين الله واحد على ألسنة جميع الأنبياء، وأن كل من أخذه بإذعان، وعمل فيه بإخلاص، فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر، فهو من الصالحين.** وفي هذا العدل قطع لاحتجاج أهل الكتاب الذين يعرفون من أنفسهم الإيمان والإخلاص في العمل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيه استمالة لهم، وثناء

---

(١) رواه الترمذي.

عن التفرقة بين الأمم والملل التي لم يكن يعترف فيها أحد الفريقين بفضيلة ولا مزية للآخر، كأنه بمجرد مخالفته له في بعض الأشياء - وإن كان معذوراً - تتبدل حسناته سيئات. وظاهر أن هذا في أهل الكتاب - حال كونهم على دينهم - خلافًا لمفسرنا (الجلال) - (جلال الدين السيوطي) - وغيره الذين حملوا المدح على من أسلم منهم، فإن المسلمين لا يُمْدَحُون بوصف أهل الكتاب، وإنما يُمدحون بعنوان المؤمنين..»[1].

فالشرائع المتعددة هي بمثابة سبل ومناهج للتدين بأصول الدين الإلهي الواحد.. فهي - بالقياس إلى هذه الأصول - بمثابة الفروع التي يقتضي تطور وتميز أمم الرسالات تطورها وتمايزها، بينما تظل الوحدة دائما أبداً في الأصول الثوابت، التي تمثل أطراً حاكمة للتطور، وفلسفة دائمة للتجدد، وعقائد ثابتة في كل الشرائع بكل الرسالات؛ «فدين الله في جميع الأمم واحد، وإنما تختلف الأحكام بالفروع التي تختلف باختلاف الزمان، وأما الأصول فلا خلاف فيها، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (٦٤)﴾ [آل عمران: ٦٤].. الاعتقاد بالله وبالنبوة وبترك الشر وبعمل البر والتخلق بالأخلاق الفاضلة مستوٍ في الجميع..»[2].

على هذه الحقيقة - وحدة الدين: أزلاً وأبداً، وتعدد الشرائع - أجمع المسلمون حتى جعلوها باباً من أبواب أصول الاعتقاد الإسلامي، يفردونه بالبحث في تآليف الأصول.. فنجد ولي الله الدهلوي يعقد لذلك باباً في كتابه المتميز (حجة الله البالغة) يقول فيه: «باب بيان أصل الدين واحد والشرائع والمناهج مختلفة».. إن أصل الدين واحد، اتفق عليه الأنبياء - عليهم السلام - وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج..»[3].

فنحن أمام واحدة من سمات العلاقة بين الوحدة وبين التعدد والتمايز والتنوع والاختلاف.. تصل - في التصور الإسلامي - إلى مراتب العقائد التي انعقد عليها الإجماع.

* * *

(١) (الأعمال الكاملة) ج٥ ص ٧١.

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج٤ ص ٤٤، ٤٥.

(٣) (حجة الله البالغة) ج١ ص٨٦.

ولهذه التعددية في الشرائع والمناهج وظيفة فكرية وحضارية . . فالاختيار فيها ومنها محك ومعيار لتمايز أممها وتياراتها ومذاهبها وفرقائها، فيه وبه يتمايزون ويتفاضلون وفق ما يختارون، وفي ذلك امتحان واختبار وابتلاء؛ لأن الاختيار اختبار وامتحان، ولولا التعدد في الشرائع والمناهج لما كان هناك مجال لهذا «الاختيار ـ الاختبار» كما أن هذا «الاختيار» هو بداية للتنافس والتسابق والتدافع بين الفرقاء الذين تمايزوا في الاختيار . . الأمر الذي جعل ويجعل لهذه التعددية وظيفة علاقتها وعروتها وثقى بالحرية، التي هي ـ في جوهرها ـ مسئولية واختيار! . .

ولقد نبه المفسرون لقول الله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ [المائدة: ٤٨] على ذلك، فالتعددية هي التي تفتح الميادين للاختيارات المتعددة، لتقوم بين الفرقاء المتعددين المنافسات والاستباقات والمدافعات، التي هي حوافز التقدم والارتقاء، وبدونها تتحول الحياة إلى واحدية وسكون وموات! . .

إلى هذه الحقيقة أشار المفسرون عندما قالوا: « . . لو شاء الله لجعلكم جماعة متفقة ذات مشارب واحدة، لا تختلف مناهج إرشادها في جميع العصور، ولكن جعلكم هكذا ليختبركم فيما آتاكم من الشرائع، ليتبين المطيع والعاصي، فانتهزوا الفرص، وسارعوا إلى عمل الخيرات»[1] . . لقد وكل الله اختيار طرق الخير وأضدادها إلى عقول الناس وكسبهم، حكمة منه تعالى ليتسابق الناس إلى إعمال مواهبهم العقلية فتظهر آثار العلم، وتقام الأدلة على الاعتقاد الصحيح. وكل ذلك يُظهر ما أودعه الله في جبلة البشر من الصلاحية للخير والإرشاد على حسب الاستعداد. وذلك من الاختبار في جميع ما آتاهم من العقل والنظر، فيظهر التفاضل بين أفراد نوع الإنسان . . »[2]

ومع اختلاف الأمم في الشرائع والمناهج يكون اختلافها وتعددها ـ أيضا ـ في «المناسك» أي القُرُبات التي تتقرب بها كل منها إلى المعبود الواحد : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا

---

(١) (المنتخب في تفسير القرآن) ص١٥٥ .

(٢) محمد الفاضل بن عاشور: (التحرير والتنوير) ج٦ ص ٢٢٤. طبعة تونس ١٩٨٤م.

وبشر المخبتين (٣٤) ﴾ [الحج: ٣٤].. فتوحيد الألوهية جامع لوحدة الدين في كل أمم الرسالات، وإسلام الوجه لله جامع لإفراد الله الواحد بالعبادة والعبودية في كل الرسالات، مع التعددية في المناسك التي تتقرب بها كل أمة إلى المعبود الواحد.. ﴿ لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم (٦٧) ﴾[الحج: ٦٧] «جعلنا لكل جماعة مؤمنة قرابين يتقربون بها إلى الله»[(١)].

بل إن هذه التعددية لتتجاوز تعددية الشرائع والمناهج والمناسك ـ بتعدد الأمم والجماعات ـ إلى حيث يتميز ويختلف بها وفيها الأفراد في «الشاكلة» ـ أي الطريقة والمذهب ـ داخل الأمة الواحدة، يستوي في ذلك طرق ومذاهب الطائعين أو العصاة ﴿ قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا (٨٤) ﴾ [الإسراء: ٨٤].. فالشاكلة: هي الطريقة والمذهب والسيرة والشخصية الخُلقية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه والعوامل الخارجة الفاعلة فيه، والتي اعتادها صاحبها، ونشأ عليها.. وللإنسان شاكلة بعد شاكلة، فشاكلة يهيئها نوع خلقته وخصوصيته وتركيب بنيته، وهي شخصية خلقية متحصلة من تفاعل الكيفيات المتضادة بعضها في بعض. وشاكلة أخرى ثانية، وهي شخصية خلقية متحصلة من وجوه تأثير العوامل الخارجية في النفس على ما فيها من الشاكلة الأولى. والإنسان على أي شاكلة متحصلة، وعلى أي نعت نفساني، وفعلية داخلية روحية كان، فإن عمله يجري عليها، وأفعاله تمثلها وتحكيها..»[(٢)]..

فهناك ـ في إطار الإنسانية الواحدة، وداخل كل أمة، وفي كل قبيل ـ تعددية في الشاكلة والشخصية عند كل فرد من أفراد جنس الإنسان، بل ربما تعددت شاكلة الإنسان الواحد بتعدد الأطوار التي يمر بها هذا الإنسان.. الأمر الذي تتسع به وفيه آفاق التعددية في السعي الإنساني: ﴿ إن سعيكم لشتى (٤) ﴾ [الليل: ٤].. أي «إن سعيكم مختلف في حقيقته.. مختلف في بواعثه.. مختلف في اتجاهه، مختلف في

---

(١) (المنتخب في تفسير القرآن) ص ٤٩٣.

(٢) انظر (التحرير والتنوير) ج١٥ ص ١٩٤ و(الميزان في تفسير القرآن) ج١٣ ص ١٩٢. والرازي (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب) مجلد١ ج٢١ ص ٣٧. طبعة بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

نتائجه. فالناس في هذه الأرض تختلف مشاربهم، وتختلف تصوراتهم، وتختلف اهتماماتهم، حتى لكأن كل واحد منهم عالم خاص يعيش في كوكب خاص. هذه حقيقة. ولكن هناك حقيقة أخرى إجمالية تضم أشتات البشر جميعا، وتضم هذه العوالم المتباينة كلها، تضمها في صفين متقابلين ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (٦) ﴾ [الليل: ٥، ٦]، ﴿ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (٩) ﴾ [الليل: ٨، ٩] هاتان هما الصفتان اللتان يلتقى فيهما شتات النفوس وشتات السعى وشتات المناهج وشتات الغايات..»[1].

فكما تتعدد الشرائع وتتمايز في إطار الدين الواحد.. تتعدد وتختلف شاكلة كل إنسان، ويتميز سعيه في إطار جوامع المناهج والغايات التي يسلكها الناس ويقصدون إليها.

ولهذه التعددية ثمرات، فباختلاف المساعي تتفاوت الدرجات العلمية والاجتماعية والمالية ـ في الحياة الدنيا ـ وتتفاوت الدرجات في دار البقاء، وذلك تبعا لحظ المساعي المختلفة من الخير والشر والطاعة والعصيان: ﴿ انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا (٢١) ﴾ [الإسراء: ٢١] ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (٣٢) ﴾ [النساء: ٣٢].

ففي هذه التعددية ـ أيضًا ـ ميادينُ للتسابق والاختبار والابتلاء، وبدونها لا سبيل إلى التجدد والتقدم والارتقاء.

* * *

وكما تعددت الشرائع في إطار وحدة الدين، تتعدد السياسات في إطار الشريعة الواحدة، وذلك بتنوع مصالح الأمم المتعددة وتمايز وقائع اجتماعها وعاداتها وأعرافها، بتغاير الزمان والمكان، وبعبارة الإمام الأصولى ابن برهان: أحمد بن على بن برهان

---

(١) (في ظلال القرآن) ج٦ ص ٣٩٢٢.

البغدادى (٤٧٩ـ٥١٨هـ/ ١٠٨٧ـ ١١٢٤م): «فإن الشرائع سياسات يدبر الله بها عباده، والناس مختلفون فى ذلك بحسب اختلاف الأزمنة، فلكل زمان نوع من التدبير، وحظ من اللطف والمصلحة تختص به، كما أن لكل أمة نوعا من التدبير يصلحهم، وإن كان ذلك مفسدة فى حق غيرهم..»[1]..

فالسياسات ـ بمعنى التدابير المتعلقة بالجزئيات والتفاصيل والمتغيرات الدنيوية ـ تتعدد باختلاف المصالح المبتغاة من ورائها، بينما تظل الشريعة الجامعة فى الثوابت إطارًا مرجعيًا حاكمًا لهذه السياسات.. وبعبارة ابن القيم (٦٩١ـ٧٥١هـ/ ١٢٩٢ـ ١٣٥٠م) «.. **فهناك سياسة جزئية، بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، وهناك شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، أى شرائع كلية لا تتغير بتغير الأزمنة.. أما السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زمانا ومكانا.. على هذا اجتمع الفقهاء**»[2].

فميدان التعددية والتنوع والاختلاف ـ فى السياسات والتدابير الجزئية ـ المتعلقة بالمصالح المتغيرة ـ ميدان مفتوح للتنوع والتعددية والاختلاف، وذلك فى إطار وحدة الشريعة فى الثوابت والقواعد والمبادئ والفلسفة الحاكمة لروح هذه السياسات.. **ذلك أن السياسة ـ فى الرؤية الإسلامية ـ لا تثبت «بثبات النصوص» ولا تتناهى «بتناهى هذه النصوص» لأنها لا تنحصر فيما جاء به النص، وإنما تتسع لكل ما لا يخالف ما جاء به النص**.. وبعبارة الإمام أبو الوفاء بن عقيل البغدادى (٤٣١ـ ٥١٣ هـ/ ١٠٤٠ـ ١١١٩م): «فالسياسة: كل فعل وتدبير يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولم ينزل به وحى. وعبارة: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» صحيحة إذا كان المراد: لم يخالف ما نطق به الشرع، أما إن كان المراد بها «إلا ما نطق به الشرع» فغلط، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة والله ـ سبحانه ـ قد أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه ـ والله ـ سبحانه ـ أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشىء، ثم ينفى ما هو أظهر

---

(١) د. طه جابر العلوانى (أدب الاختلاف فى الإسلام) ص ١٥٩، ١٦٠ طبعة واشنطن ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
(٢) (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص ٢٥ـ٢٧. تحقيق: د. جميل غازى. طبعة القاهرة ١٩٧٧م.

منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهى من الدين، وليست مخالفة له..»[1].

فتعدد السياسات والتدابير، بتعدد المصالح وتغير الوقائع وتبدل العادات والأعراف.

وتعدد شواكل الناس وتنوع مساعيهم، بتعدد الصفات الموروثة والمكتسبة لدى كل إنسان.

وتعدد المناهج، بتعدد موضوعات العلوم، وزوايا نظر وسجايا وفطر الناظرين..

وتعدد الشرائع، بتعدد أمم الرسالات، عبر الزمان والمكان..

جميعها ألوان من التعددية والتنوع والتمايز والاختلاف، فى إطار جامع الدين الواحد، الذى أوحاه الله ـ سبحانه وتعالى ـ إلى جميع الأنبياء والرسل، من آدم إلى محمد ـ عليهم الصلاة والسلام..

وفى هذا الميدان واحد من معالم التعددية في إطار الوحدة.. نتعلمه من منهاج الإسلام.

* * *

(١) المصدر السابق. ص ١٧ ـ ١٩.

شريعة واحدة
وتعددية في الأحكام والإفتاء

الشريعة: وضع إلهي ثابت، يوحي بها الله ـ سبحانه وتعالى ـ إلى الأنبياء والمرسلين.. فهي «الطريقة الإلهية» التي قيَّضَ الله من الدين، وأمر المكلفين بتحريها مع تمكين واختيار، وذلك ليتهذب بها المكلف معاشا ومعاداً»[1]..

وهي واحدة في الأمة الواحدة، والرسالة الواحدة.. وتكوِّن مع العقيدة جماع الرسالة والدين.. وإذا كانت رسالات الرسل جميعا قد اتفقت في عقائد الدين الإلهي الوحد، فإنها قد تمايزت في الشرائع الإلهية، فكان لكل رسول شريعة أوحاها إليه الله ومع امتياز الشريعة الإسلامية بما ناسب نضج العقل البشري، وبلوغ الإنسانية سن الرشد، فلقد تميزت ـ كذلك ـ بوقوفها في المتغيرات عند المبادئ والقواعد والكليات وفلسفة التشريع، مع التفصيل ـ فقط ـ لما هو ثابت لا يتغير في الفطرة السوية للإنسان، وذلك لتميزها بالعالمية، فكان لا بد وأن تكون صالحة للتجدد والتطور اللذين يلبيان كل واقع جديد، ولتميزها ـ كذلك ـ بأنها خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان الأمر الذي اقتضى أن تكون صالحة لتلبية حاجات المستجدات التي تستحدثها القرون المتطاولة في مستقبل الإنسانية، حتى يرث الله الأرض ومن عليها..

وبعد حديث القرآن الكريم عن بينات الشرائع التي أنزلها الله ـ سبحانه وتعالى ـ للأمم التي سبقت أمة الإسلام ـ تاريخيًا ـ على درب الرسالات السماوية، خاطب

---

(١) الراغب الأصفهاني (المفردات في غريب القرآن) ـ مادة «الشريعة» ـ طبعة دار التحرير. القاهرة و(الكليات) لأبي البقاء الكفوي.

محمداً ﷺ ، فقال : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (١٨) إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ (١٩) هَٰذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٢٠) ﴾ [الجاثية : ١٨ ـ ٢٠] فلمحمد وأمته ـ العالمية ـ الخاتمة ـ شريعتها الإلهية المتميزة ـ بصائر وهدى ـ الواجبة الاتباع ، تكليفا من الله . . وغير هذه الآيات شاعت في القرآن الكريم الآيات المفصحة عن التكليف الوجوبى بفريضة تحكيم الشريعة الإسلامية ، من مثل قول الله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ [النساء : ١٠٥] ، ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ ﴾ [الشورى : ١٠] ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩) ﴾ [النساء : ٥٩] ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (٦٤) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥) ﴾ [النساء : ٦٤ ، ٦٥] . .

فلأمة الإسلام شريعة إلهية واحدة ، واجبة التحكيم ؛ لأنها حكم الله وحاكميته فى هذه الأمة الخاتمة .

لكن . . هل يعنى حكم الله بحاكمية الشريعة الإسلامية الواحدة ، انتفاء الحاكمية البشرية فى فقه الأحكام والفتاوى؟ أم أن وحدة الشريعة قد مثلت «الجامع الإلهى» فى الشريعة ، الذى يتسع لحاكميات بشرية ، استخلفها الله ـ سبحانه وتعالى ـ لتتعدد أحكامها وفتاواها بتعدد وتنوع المصالح والوقائع والعادات والأعراف ، وما يقتضيه هذا التعدد والتنوع من تعددية فى اجتهادات الحكام (القضاة) والمفتين؟ .

إن تعدد الحاكميات البشرية فى الأحكام واختلاف الاجتهادات الإنسانية فى الفتاوى ـ وذلك فى إطار كليات وحدود ومبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية الواحدة ـ حقيقة من حقائق الشرع الإسلامى التى لم يختلف عليها أحد من أهل العلم بالإسلام .

لكن لأن هذه القضية موضع رفض وإنكار من «عوام المقلدين» ومن قطاع محسوب على الثقافة الإسلامية ينكرون وجود حاكمية بشرية فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية، ومن ثم ينكرون تعددية الحاكميات الإسلامية، فى إطار الشريعة الواحدة، احتاجت هذه القضية إلى تأصيل وتفصيل . .

لقد بدأت شبهات هذا الفريق ـ فى الثقافة الإسلامية ـ بصيحة الخوارج فى معسكر على بن أبى طالب ـ إبان الفتنة ـ عندما صاحوا: «لا حكم إلا لله»، وهم يقصدون تحريم وتجريم حكم البشر فى النزاع الذى ثار بين على ومعاوية حول مقتل عثمان بن عفان ـ رضى الله عن الجميع ـ فأقاموا تناقضًا بين حاكمية الله وحكمه وبين حاكمية الإنسان . . لكن الإمام على بن أبى طالب قد جلا هذه الشبهة عندما ميز بين حكم الله وقضائه وتشريعه، الذى لا شريك له فيه، وبين حاكمية البشر الذين استخلفهم الله لإقامة حاكميته . وخاصة فى مناطق الفقه والاجتهاد التى لم تمسها النصوص قطعية الثبوت والدلالة؛ **لأن الحاكمية الإنسانية هنا ـ حتى وإن تعددت بتعدد الاجتهادات ـ هى مقتضى حكم الله باستخلاف الإنسان ليقيم حكم الله . .**

جلا الإمام على هذه الشبهة عندما رد على صيحة الخوارج، فقال: «إنها كلمة حق يُراد بها باطل! . . نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله! . . وإنه لابد للناس من أمير برّ أو فاجر...»[1]!

فالإنسان حاكم، وله حاكمية الخليفة، وحاكميته هذه هى حكم إلهى بدونها لا يتحقق حكم الله فى الاستخلاف! . .

وفى عصرنا الحديث وجدت شبهة الخوارج تلك مكانا لها عند بعض الغلاة، من أهل الجمود والتقليد الذين انتزعوا عبارات كتبها الأستاذ أبو الأعلى المودودى (١٣٢١ ـ ١٣٩٩هـ/ ١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م) يوهم لفظها وظاهرها نفى الحاكمية عن البشر، وتقرير التناقض بين حاكمية الله وبين حاكمية الإنسان، ورفض إعطاء الخلافة والاستخلاف لونًا من الحاكمية فى الأمور الاجتهادية . . انتزع هؤلاء الغلاة عبارات المودودى من سياقها، وتجاهلوا عبارات أخرى كثيرة له تضبط فكره فى هذا الموضوع! . .

---

(١) (نهج البلاغة) ص٦٥ . طبعة دار الشعب . القاهرة .

لقد وقفوا عند قوله: «إن الأساس الذى ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية فى الإسلام: أن تُنْتَزَع جميع سلطات Powers الأمر والتشريع من أيدى البشر ـ متفردين ومجتمعين ـ ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره فى بشر مثله فيطيعوه، أو ليسن قانونًا لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، لا يشاركه فيه أحد غيره.. فالخصائص الأولية للدولة State الإسلامية.. ثلاث:

١ ـ ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقى هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه فى هذه المعمورة إنما هم رعايا فى سلطانه العظيم.

٢ ـ ليس ـ لأحد ـ من دون الله ـ شىء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا ـ ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا ـ لا يستطيعون أن يشرعوا قانونًا.

٣ ـ إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون الذى جاء به النبى من عند ربه.. مهما تغيرت الظروف والأحوال[1].

إن الإسلام يستعمل دائمًا لفظ الخلافة Vicegerency، فى الحديث عن الذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهى فى الأرض، بدل لفظ الحاكمية Sovereignty.. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾..[2] ولفظ «إله».. واصطلاح «الحاكمية» هما اسمان لحقيقة واحدة..»[3]!

لقد وقفوا عند هذا النص الموهم نفى الحاكمية بإطلاق عن الإنسان ـ مطلق الإنسان ـ ونفى اقتضاء الخلافة والاستخلاف لأى لون من الحاكمية البشرية، فى التقنين.. بل وحتى فى التنفيذ!!.

وتجاهلوا النصوص الأخرى للمودودى، والتى قرر فيها للإنسان حاكمية بشرية، بحكم خلافته واستخلاف الله له.. وذلك من مثل قوله: «إن الحق تعالى وحده هو

(١) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٣١ ـ ٣٣. ترجمة: جليل حسن الإصلاحى. طبعة بيروت ـ ضمن مجموعة ـ ١٩٦٩م.

(٢) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٤٩.

(٣) (الحكومة الإسلامية) ص ٦٥. ترجمة: أحمد إدريس. طبعة القاهرة ١٩٧٧م.

الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواه موهوب وممنوح»[1] ـ فهو هنا يميز بين حاكمية الله الأصلية وبين حاكمية إنسانية موهوبة وممنوحة من الله لخليفته الإنسان.. ومن مثل قوله: «إن في الخلافة معنى الحاكمية والسلطان.. والإنسان ـ في نظام العالم ـ هو حاكم الأرض، لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله، وإنما هو حكم مفوض إليه Delegated»[2].. وهو نص صريح في أن «الإنسان هو حاكم الأرض» بالاستخلاف عن الله، لإقامة حاكمية الله في العمران الإنساني.. ومن مثل قوله: إن الله «قد خوَّل للمسلمين ـ في الحكومة الإسلامية ـ حاكمية شعبية مقيدة Limited Popalar Sovereignty»[3].

بل لقد نبه المودودي على أن حاكمية الإنسان قد اتسعت وتتسع أمامها الميادين في الأحكام الإسلامية.. ميادين الجزئيات والتفاصيل التي تركها القرآن للاجتهاد، عندما وقفت شريعته عند الكليات «فالقرآن الكريم، ليس هو بكتاب الجزئيات، بل هو كتاب المبادئ والقواعد الكلية، ومهمته الحقيقية أن يعرض الأسس الفكرية والخلقية للنظام الإسلامي بوضوح. ثم يثبتها تثبيتًا قويًا بكلا الطريقتين: التدليل العقلي، والتحريض العاطفي. أما ما يتعلق بالصورة العملية للحياة الإسلامية فإنه لا يرشد الإنسان إليها بوضع قوانين وأنظمة تفصيلية.. بل إنه حدد الحدود الأساسية[4] «فقط» وما لم يرد فيه نص شرعي ـ وهو المجال الأوسع ـ فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التي تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة.. على أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة»[5].

وهكذا، تكفل الإمام علي بن أبي طالب بالرد على الخوارج القدماء عندما نفوا الحاكمية عن الإنسان، متوهمين تعارضها مع حاكمية الله.. وتكفل المودودي بإيضاح أفكاره عن ذات القضية عندما أكد على وجود حاكمية إنسانية وبشرية، في الميادين الأوسع من الأحكام الإسلامية، وحيثما ترك الأمر دون نص شرعي قطعي الدلالة والثبوت.. ففي كل هذه الميادين تقوم الحاكمية الإنسانية التي قد تتعدد بتعدد

(١) المرجع السابق، ص ٨٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٤.
(٣) (نظرية الإسلام السياسية) ص ٣٤، ٣٥. و(الإسلام والمدنية الحديثة) ص ٣٦. طبعة القاهرة ١٩٧٨م.
(٤) (المبادئ الأساسية لفهم القرآن) ص ٦٢. ترجمة: خليل أحمد الحامدي. طبعة الكويت ١٩٧١م.
(٥) (الإسلام والمدنية الحديثة) ص ٤٠.

الاجتهادات، لتنهض بتحقيق حكم الإنسان المستخلف عن الله فى إقامة العمران، وتنزيل حكم الله على وقائع هذا العمران . . وهو - المودودى - قد تكفل - عندما حدد فكره - بالرد على الغلاة المعاصرين الذين استندوا - فى نفى الحاكميات الإنسانية - إلى نص من نصوصه انتزعوه من السياق، متجاهلين غيره من النصوص التى ضبطت وتضبط فكر الرجل فى هذا الموضوع! . .

* * *

إن حكم الشريعة - حتى عندما يرد فى نص قطعى الدلالة والثبوت - فإنه لا يمنع التعددية فى فقه النص وفهمه، ومن ثم التعددية فى استنباط الحكم من هذا النص، والتعددية فى نظام الصياغة لهذا الحكم صياغة قانونية . . وذلك فضلاً عن التعددية فى كيفية تنزيل هذا الحكم - بعد فهمه . . واستنباطه . . وصياغته - على الوقائع والحالات خصوصاً عندما تكون هذه الوقائع - كما هو الغالب فيها - مختلفة باختلاف المصالح والعادات والأعراف ومتغيرات الزمان والمكان.

أما إذا كان النص الشرعى ظنى الثبوت، أو ظنى الدلالة، أو ظنيًا فى الثبوت والدلالة معًا، فإن اختلاف الأفهام، وتعدد الاجتهادات، وتنوع الأحكام المستنبطة منه تتسع فيها وأمامها الميادين والآفاق . .

وكذلك الحال عندما يكون النص مصدرا لمبدأ أو قاعدة أو فلسفة تشريع، فإن الاجتهادات تتنوع وتختلف فيما يستنبط من هذا المبدأ وهذه القاعدة وهذه الفلسفة التشريعية من الأحكام . . يختلف هذا الأمر ويتعدد ويتنوع باختلاف الاجتهادات، فى الزمن الواحد، والواقع المتحد، فضلاً عن الأزمنة المتفاوتة والوقائع المختلفة . .

وإذا كان الإنسان هو المستخلف عن الله فى فقه حاكمية الشريعة الإلهية، ومن ثم فى تقعيدها وتقنينها وتطبيقها . . حتى لقد قال الإمام ابن حزم الأندلسى (٣٨٤ - ٤٥٦هـ/ ٩٩٤ - ١٠٦٤م) عبارته الجامعة وكلمته البالغة، فى تقرير الحاكمية للإنسان المستخلف: «إن من حكم الله أن يجعل الحكم لغير الله»[1]! فإن وجود حاكميات

---

(١) ابن حزم (المفاضلة بين الصحابة) ص٦٦ - والنص لى: د. مصطفى حلمى (نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى) ص١٧١. طبعة دار الدعوة - الإسكندرية.

بشرية متعددة، فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة، وذلك بتعدد الاجتهادات فيما يرد فيه الاجتهاد، هى إحدى حقائق الشرع الإلهى والفقه الإسلامى فى هذا الميدان . .

إن الإسلام لا يعرف «البابوية» التى تحصر الرأى فى واحد معصوم تتحول كلمته إلى شرع إلهى مقدس، دون كلمات الآخرين . . والإسلام عندما تحدث كتابه الكريم عن الصفوة المختصة بفقه الأحكام والاجتهاد فى الشريعة، فتح باب هذه الصفوة لكل من يحصّل مستواها العلمى ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١٢٢) ﴾ [التوبة: ١٢٢] ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: ٨٢، ٨٣] . . ففى الفقه والفقهاء تعددية . . وفى الاستنباط والمستنبطين تعددية فى (أولى الأمر) - العلماء - دون احتكار أو كهانة أو عصمة تلغى الاختلاف والاجتهادات، فلا عصمة لغير الرسول ﷺ فيما يبلغ عن الله!.

ولقد بدأ تاريخ هذه الحقيقة من حقائق التشريع الإسلامى والشريعة الإسلامية - فكرًا وتطبيقًا - منذ عصر النبوة، وفى ظلال الوحى، بتوجيه من المعصوم (ﷺ) . . فحتى فى ذلك العصر لم يحتكر الوحى - وهو الذى ينزل بحاكمية الشريعة الإلهية الواحدة - الحاكمية، وإنما تقررت ومورست حاكمية الإنسان، المؤسسة على الاجتهاد، تحقيقًا لأمانة الاستخلاف التى حملها الإنسان . . تقررت ومورست الحاكمية الإنسانية فى ظلال توالى نزول وحى السماء! . .

فلقد كان من وصايا رسول الله ﷺ لأمراء الجيوش، إذا هم فتحوا حصنًا من الحصون، وفاوضوا أهله على المعاهدة والصلح، ألا ينتظروا تفصيل الحاكمية الإلهية لبنود تلك المعاهدات ونصوص تلك المصالحات - على النحو الذى نراه فى أسفار التوراة فى حروب العبرانيين - وإنما اشتهرت وصايا الرسول لأمراء الجيوش بالاجتهاد الذى يصوغ حكمهم هم، وحاكميتهم هم . . فلقد روى فى الحديث الشريف أنه ﷺ كان إذا أمّر أميرًا على جيش أو سرية أوصاه: «إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن

تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[1].

فهو أمر بالاجتهاد الذى يثمر حكمًا إنسانيًا وحاكمية بشرية ـ تتعدد بتعدد الحاكمين المجتهدين.. وأمر بالتمييز بين الحاكمية الإلهية الواحدة وبين الحاكميات البشرية المتعددة بتعدد الاجتهادات.. وبذلك ـ ومنذ ذلك التاريخ ـ تأسست فى التشريع الإسلامى تعددية الحاكميات الإسلامية فى إطار الشريعة الإلهية الواحدة.

* * *

وهذه التعددية فى الحاكميات البشرية ـ فى إطار وحدة الشريعة ـ تبدى أكثر ما تبدى فى «السياسة الشرعية» التى هى تدابير إسلامية وفقه إسلامى، تحكمها قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد، والتى لم ترد فيها حدود ثوابت؛ لخروجها من دائرة الثوابت إلى دائرة المتغيرات، ولخروجها ـ من باب أولى ـ عن دائرة أصول الاعتقاد. فإذا كانت الشريعة الإلهية الواحدة التى هى «وضع إلهى ثابت» قد فصلت فى شئون العبادات، وفى ثوابت المعاملات، وفى منظومة القيم، فإنها قد تركت أغلب تفاصيل وجزئيات ومتغيرات المعاملات الدنيوية للاجتهاد الإسلامى، وفقه الفروع، فتعددت فيه حاكميات الحاكمين والفقهاء والمفتين.. ووجدنا الأمر مستقرًا على استبعاد الإمامة ـ الخلافة والدولة ـ والتدابير السياسية لشئون العمران من إطار العقائد، التى يكون معيار الخلاف فيها «الإيمان» و«الكفر» وتصنيفها فى إطار «الفروع» التى تتعدد فيها الاجتهادات، ويكون معيار الاختلاف فيها «الصواب» و«الخطأ» ـ وفى الأول أجران وفى الثانى أجرًا ـ.. ورأينا حجة الإسلام الغزالى يقول: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات ـ (الفروع)[2] ـ والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع.. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع.. والخطأ فى أصل الإمامة وتعيُّنها وشروطها وما يتعلق بها ـ (أى فى جماع الدولة والسياسة) ـ لا يوجب شيء منه التكفير»[3].

---

(١) رواه مسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه والدارمى والإمام أحمد.

(٢) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٤. طبعة القاهرة ـ مكتبة صبيح ـ ضمن مجموعة ـ بدون تاريخ

(٣) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص١٥.

ووجدنا إمام الحرمين: الجوينى (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ/ ١٠٢٨ ـ ١٠٨٥م) يقول «إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد»[١].

ووجدنا عضد الدين الإيجى (٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥م) والجرجانى ـ الشريف ـ (٧٤٠ ـ ٨١٦ هـ/ ١٣٤٠ ـ ١٤١٣م) يقولان: «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هى من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين»[٢]. ويتفق الشهرستانى (٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ/ ١٠٨٦ ـ ١١٥٣م) مع كل هؤلاء الأئمة، فيقول: «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد»[٣].

أما ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) فإنه يرفض أن تكون «الإمامة من أركان الدين؛ لأنها من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق»[٤].

فالسياسة والتدابير العمرانية، والدولة من ميادين الاجتهاد ـ «المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق» ـ والتى تتعدد فيها الاجتهادات والأحكام والحاكميات، بإطار حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة.

ولا يحسبن أحد أن هذا الموقف قد كان غريبا أو بعيداً عن اجتهادات أئمة التيار السلفى فى تراثنا الفكرى، بل إن الذى لا يدركه الكثيرون أن عبقرية أئمة هذا التيار تتجلى أكثر ما تتجلى فى حقل الفكر السياسى.. ولهذا فليس غريبا أن نجد ابن القيم (٦٩١ ـ ٧٥١هـ/ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠) يميز فى الأحكام بين الخاص بالمتغيرات، والتى تتعدد فيها الأحكام والحاكمية، وبين الخاص بالثوابت، والتى تتمثل فيها حاكمية الشريعة الإلهية الواحدة، فيقول: إن الأحكام نوعان:

نوع: لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها: لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف مع ما وضع عليه.

---

(١) (الإرشاد) ص ٤١٠ طبعة القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) (شرح المواقف) ج٣ ص ٢٦١. طبع القاهرة ١٩٥٠م.

(٣) (نهاية الإقدام) ص ٤٧٨. تحقيق: ألفريد جيوم. طبعة مصورة، بدون تاريخ أو مكان للطبع.

(٤) (المقدمة) ص ١٦٨. طبعة القاهرة ١٣٢٢هـ.

والنوع الثانى : ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالاً ، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها - (وهى المساحة الأوسع فى التشريع) - فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة .

وهذا باب واسع ، اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التى لا تتغير ، بالتعزيزات التابعة للمصالح وجودًا وعدمًا . . »[1]

فأغلب الأحكام الشرعية تتعدد فيها الحاكميات ! . .

بل إن فى هذا الفهم لدور الحاكميات الإسلامية - فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية - الحل لذلك الخلاف المتوهم بين النص وبين المصلحة فى التشريع الإسلامى . . وهذا الحل هو الذى نبه عليه الشيخ محمد مصطفى شلبى - عندما قسم المصلحة باعتبار الثبات ، والتغير - إلى قسمين :

أولهما : المصلحة المتغيرة بتغير الزمان والبيئات والأشخاص . . وهذه هى المصلحة التى تُقدم على النص والإجماع ، فى أبواب المعاملات والعادات ، وذلك لتعلقها بالمصالح غير الثابتة ، التى يلحقها التغيير والتبديل حسب الأزمان والبيئات والأحوال .

وثانيهما : المصلحة الثابتة على مدى الأيام ، وهى فى أبواب العبادات وحدها . . والنص والإجماع فيها يقدمان على المصلحة[2] . .

وهكذا تجتمع تيارات الفكر الاجتهادى الإسلامى - منذ عصر النبوة وحتى عصرنا الراهن - على تعدد الأحكام والحاكميات فى إطار الشريعة الإلهية الواحدة ، عندما تتعلق هذه الحاكميات والأحكام بالاجتهاد فى ميادين المعاملات والمتغيرات التى تتعدد أحكامها بتغاير المصالح والعادات والأعراف عبر الزمان والمكان .

* * *

(١) د. جمال الدين عطية (النظرية العامة للشريعة الإسلامية) ص٤٧ - ونص ابن القيم فى كتابه (إغاثة اللهفان) جـ١ ص٣٤٦، ٣٤٩ .

(٢) (النظرية العامة للشريعة الإسلامية) ص١١٦ .

وهذه الأحكام التى قد تتعدد بتعدد اجتهادات الحاكمين - (القضاة.. والفقهاء المجتهدين) - ليست معزولة عن المصدر الشرعى (الشارع) - والتكييف الإلهى.. بل إنها قد عُدت - فى الأصول الإسلامية - من «أحكام الله»، دون أن يضفى ذلك التوصيف على المجتهدين فيها عصمة أو كهانة؛ لأنها اجتهاداتهم وليست تنزيلاً، وهى حكم الله فى حقهم، يجب التزامهم به!..

وإذا كان البعض يتردد فيتحرج من أن يعطى لبشر صفة «الإنشاء» للأحكام، مفضلا القول بأن الإنسان يشرّع «ابتناء»، أما منشئ الأحكام ومبتديها فهو الله وحده.. فإن هذا التردد والتحرج لم يعرفه الأصوليون القدماء، الذين أدركوا دور الإنسان المجتهد فى ابتناء وإنشاء الأحكام فى إطار حاكمية الشريعة الإلهية ومبادئها وحدودها وقواعدها، فله - فى هذا الإطار - «إنشاء» و«ابتناء» بحكم الاستخلاف الإلهى!..

ولقد أفاض فى هذا البحث الهام - بل البالغ الأهمية - الإمام الأصولى الفقيه شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى (٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) فى كتابه النفيس (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام).. والذى وضعه فى صورة أسئلة - مثلت مشكلات فكرية - وإجابات.. وذلك عندما قال:

«السؤال الأول: ما حقيقة الحكم الذى يقع للحاكم ويمتنع نقضه؟

جوابه: إنه إنشاء إطلاق أو إلزام فى مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا».

«السؤال الثانى: كيف يمكن أن يُقال: إن الله تعالى جعل لأحد أن ينشئ حكمًا على العباد؟ وهل ينشئ الأحكام إلا الله تعالى؟ فهل لهذا نظير وقع فى الشريعة أو ما يؤنس هذا المكان ويوضحه؟

جوابه: لا غرو فى ذلك ولا نكير، بل الله تعالى قرر الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات والمباحات على لسان نبيه ﷺ.. ومع ذلك قرر فى أصل شريعته أن للمكلف أن ينشئ الوجوب فيما ليس بواجب فى أصل الشرع فينقل (بالنذر) - أى مندوب شاء فيجعله واجبا عليه. وقرر الله - تعالى - الإنشاء للمكلف فى صورة أخرى.. وهى إنشاء الأسباب فيما وكل إنشاء سببيته إلى المكلف.. فله أن

ينشئ السببية فى المندوبات والواجبات والمحرمات والمكروهات والمباحات وما ليس فيه حكم شرعى البتة . . فينشئ السبب ويعلق عليه الحكم ، فدخول الدار مثلا لم يجعله الشرع ـ فى أصل الشريعة ـ سببًا لطلاق إمرأة أحد . . ومن شاء جعله سببًا لذلك . . وإذا تقرر أن الله تعالى جعل لكل مكلف ـ وإن كان عاميًا جاهلاً ـ الإنشاء فى الشريعة لغير ضرورة ، فأولى أن يجعل الإنشاء للحكام ـ (القضاة) ـ مع علمهم وجلالتهم لضرورة درء العناد ، ودفع الفساد . . وإبطال الخصومة . . والدليل على ذلك هو الإجماع من الأئمة قاطبة أن حكم الله تعالى : ما حَكَمَ به الحاكم فى مسائل الاجتهاد . . وأن ذلك الحكم يجب اتباعه على جميع الأمة ، ويحرم على كل أحد نقضه . . وهذا الشيء نشأ بعد حكم الحاكم لا قبله ؛ لأن الواقعة كانت قبل هذا قابلة لجميع الأقوال ، ولأنواع النقوض والمخالفات . ولا نعنى بالإنشاء إلا هذا القدر» .

«السؤال الثالث» : هل لما ذكرته مثال فى الوجود غير ما ذكرته ، يحصل التأنيس به والإيضاح؟

جوابه : مثال الحاكم ـ (القاضى) ـ والمفتى ، مع الله تعالى ـ ولله المثل الأعلى ـ مثال قاضى القضاة يولى شخصين ، أحدهما نائبه فى الحكم ، والآخر ترجمان بينه وبين الأعاجم .

فالترجمان يجب عليه اتباع الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم . . كما يجب على المفتي اتباع الأدلة بعد استقرائها .

ونائب الحاكم فى الحكم ينشئ من إلزام الناس وإبطال الإلزام عنهم ما لم يقرره مستنيبه الذى هو القاضى الأصلى ، فهو متبع لمستنيبه من وجه أنه فوض له ذلك وقد امتثل . وغير متبع له من وجه أن الذى صدر منه من الإلزام لم يتقدم مثله فى هذه الواقعة من مستنيبه ، بل هو أصل فيه . . فالحاكم ـ مع الله ـ ممتثل فى كونه فوض إليه ذلك ، فيفعله بشروطه ، وهو منشئ ؛ لأن الذى حكم به تَعَيَّن ، وتعيُّنه لم يكن مقررًا فى الشريعة ، وليس إنشاؤه لأجل الأدلة التى تُعْتَمَد فى الفتاوى ؛ لأن الأدلة يجب فيها اتباع الراجح ، وهاهنا له أن يحكم بأحد القولين المستويين على غير ترجيح ولا معرفة بأدلة القولين إجماعًا ، بل الحاكم يتبع الحجاج ، والمفتى يتبع الأدلة»[1] .

---

(١) القرافى «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام» ص ٢٠ ، ٢٦ - ٣٠ تحقيق الشيخ عبدالفتاح أبوغدة . طبعة حلب سنة ١٩٦٧م .

فالحكام المجتهدون ـ (قضاة وفقهاء مشرعين) ـ لهم ـ بحكم الاستخلاف ـ «إنشاء الأحكام الملزمة، والتي تُعَدُّ في حقهم وفي حق من تلزمهم «أحكامًا لله»؛ لأنها صادرة ممن استخلفهم الله للاجتهاد والحكم في إطار الشريعة الإلهية.. وتظل ـ مع ذلك أحكامهم هذه اجتهادات غير معصومة، تتميز في ذلك عن الشرع الإلهي المعصوم!..

وهنا ـ وبهذه القاعدة ـ تتأسس وتتسع للتعددية في الحاكميات ميادين وآفاق..

* * *

وهذه الحاكميات المتعددة التي تحدث عنها القرافي بالنسبة للأحكام ـ في إطار الشريعة الإلهية الواحدية ـ نجد الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) يقررها للمفتين في الإفتاء..

صحيح أن «الشارع» بإطلاق هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ ولذلك يقرر الشاطبي أن المفتي هو «شارع» بالاستخلاف، بوجه من الوجوه هو «شارع» عندما يكون مستنبطًا للأحكام والفتاوى، لا مجرد ناقل ومبلغ؛ لأنه في الاستنباط «شارع» بالاستخلاف عن الشارع بإطلاق وإذا كان الإفتاء النقلي لا تعددية فيه، فإن الإفتاء الاستنباطي فيه تعددية، في إطار وحدة الشريعة الإلهية.. بل وفيه «إنشاء للأحكام»!.. ينبه الشاطبي على هذه الحقيقة من حقائق الأصول الإسلامية، فيقول «إن المفتي شارع من وجه: لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها وإما مستنبط من المنقول؛ فالأول يكون فيه مبلغًا، والثاني يكون فيه قائمًا في مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو ـ من هذا الوجه ـ شارع واجب اتباعه، والعمل وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضًا في هذه المعنى، وقد جاء في الحديث: «إن من قرأ القرآن فقد أُدرجت النبوة بين جنبيه»[1].

---

(١) (الموافقات) ج٤ ص ١٦٣.

فبهذا الاستخلاف تتعدد الأحكام الشرعية بتعدد الاجتهادات والاستنباطات.

وإذا كان حكم الحاكم - (القاضي) - يقطع الخلاف في الأحكام، فإنه «لا يقطع الخلاف في قواعد الشريعة وأصول الفقه؛ فيظل الإفتاء متعدداً بتعدد الخلاف في القواعد والأصول.. إذ لا قضاء في «المدارك» - (الحجج والأدلة) - وإنما القضاء في منازعات المصالح الدنيوية..»[1]..

وهكذا يظل باب التعددية مفتوحا، حتى بعد صدور الفتاوى والأحكام!.. إذ لا قضاء في «المدارك» ولا في «قواعد الشريعة وأصول الفقه» - كما يقول القرافي..

هذا إلى ألوان أخرى من التعددية في الفتاوى، وذلك من مثل:

«تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد..»[2].

وتغير الفتوى بحسب عادات وأعراف واصطلاحات بلد المُستَفْتي..[3]

وتغير الفتوى بحسب مذهب المُستَفْتي.. وليس مذهب المفتي[4]

وتغير الفتوى بحسب حال المُستَفْتي ودرجته في الورع والتقوى.. «فإذا عُرفت درجة المُستَفْتي في الورع، فإنه يُفْتَى بما تقتضيه مرتبته فيه. كما يُحكَى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغَزْل بضوء مشاعل السلطان؟! فسألها: من أنت؟! فقالت أخت بشر الحافي (١٥٠ - ٢٢٧هـ/ ٧٦٧ - ٨٤١م) - (وهو من أكابر الصوفية) فأفتاها أحمد بن حنبل بترك الغزل في ضوء مشاعل السلطان»[5]!.. فالحلال في حق العامة قد يكون خلاف الأولى في حق الخاصة، وحسنات الأبرار سيئات المقربين!!..

إلى غير ذلك من ألوان التعددية في الإفتاء..

---

(١) (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص٦٩.

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج٣ ص ٣ - ٥٨ وهو عنوان باب عقده ابن القيم لهذا الموضوع.

(٣) (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٢٤٩.

(٤) المصدر السابق. ص ٢٢١.

(٥) (الموافقات) ج٤ ص ١٦١، ١٦٢.

فهذه الأحكام المتعددة بتعدد اجتهادات الحكام، هى حاكميات إنسانية وبشرية متعددة - فى إطار الحاكمية الواحدة للشريعة الإلهية - يصل التقعيد الإسلامى للتعددية فيها إلى اعتبارها جميعًا «أحكام الله» فى حق الذين اجتهدوا فيها.. وبعبارة القرافى: **«فإن الأمة مجمعة على أن المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى حكم، فهو حكم الله فى حقه وحق من قلده إذا قام به سببه.. ونقول لمن له أهلية الاجتهاد: حكم الله تعالى عليك أن تجتهد وتنظر فى أدلة الشريعة ومصادرها ومواردها، فأى شيء غلب على ظنك فهو حكم الله تعالى فى حقك وحق من قلدك»**[1]!

وأخيراً، هناك التعددية فى مصادر تشريع الأحكام.. ففيها «الكتاب» و«السنة» و«الإجماع».. ولكل مصدر مرتبة تنعكس على التعددية فى فقه الأحكام..

ثم «الكتاب» منه المحكم ومنه المتشابه.. و«السنّة» منها ما جاء «بيانًا» لما فى «الكتاب»، ومنها ما شرعت وفق «قواعد الكتاب» لما لم يرد ظاهراً فى «الكتاب»[2] ومنها سنة «العادة» وسنة «العبادة».. ومنها سنة البيان النبوى للبلاغ القرآنى؛ وهى دين داخل فى البلاغ الإلهى، وتشريع ملزم للكافة مباشرة، فى كل زمان ومكان.. ومنها سنة غير تشريعية، وهى الاجتهادات النبوية فى المتغيرات الدنيوية قضاء فى المنازعات، أو سياسة للدولة - بحكم الإمامة - سلماً وحرباً، اجتماعًا واقتصاداً.. وهو مبحث هام؛ إن غاب عن عوام المثقفين المسلمين فلقد اهتم به المتميزون من علماء الأصول![3].

هكذا تعددت الأحكام والحاكميات فى إطار الحاكمية الواحدة للشريعة الإلهية.. وتعددت الفتاوى واختلفت وتنوعت؛ استنباطًا من الشريعة الواحدة.. وتمايزت المذاهب الفقهية، بل وتعددت الاجتهادات داخل المذهب الواحد؛ فى العصر الواحد والمكان الواحد فضلاً عن تعددها عبر الزمان والمكان.. حتى لقد رأينا التعددية ملحوظة فى اجتهادات المجتهد الواحد، عندما تختلف رؤاه أو الوقائع التى ينزل عليها الأحكام

كل هذه الألوان من التعددية - ومثلها كثير - فى إطار الشريعة الإسلامية الواحدة، التى هى وضع إلهى ثابت، عبر الزمان والمكان!.

---

(١) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص٢١٩، ٢٢٣

(٢) الشافعى (الرسالة) ص ٢١، ٢٢، وابن القيم (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص١٠٧.

(٣) انظر: (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام) ص ٨٦ - ٩٦. و(حجة الله البالغة) ج١ ص١٢٨، ١٢٩.

إيمان واحد .. وحقيقة واحدة وتعددية في مراتب التصديق ومستويات الخطاب والمخاطبين

الإيمان: تصديق قلبي جازم، لا تردد فيه، يبلغ مرتبة اليقين.. ونقيض الإيمان هو الكفر الذي هو الجحود والإنكار والتكذيب للرسول ﷺ في شيء مما جاء به.. بينما الإيمان هو تصديقه في جميع ما جاء به[1]..

ووحدة الإيمان حقيقة نابعة من وحدة ما يؤمن ويصدق به المؤمن: إله واحد، ودين واحد، جاءنا من مصدر معصوم.

لكن هذا الإيمان الواحد هو ميدان للتعددية في سبل تحصيله.. وفي مراتب التأويل ودرجات الوجود لحقائقه وعقائده.. وفي مواضع وجود هذه الحقائق والعقائد.. وفي مراتب ودرجات القبول والرفض لهذا الإيمان.. إلى آخر ألوان التعددية القائمة في ميدان الإيمان الواحد..

فوحدة الإيمان لا تعني وحدة السبل والوسائل والآليات التي يسلكها المؤمن لتحصيل هذا الإيمان الواحد.. فمن الناس من يُحَصِّل الإيمان **بالبرهان** الجامع لكل شروط البرهنة التي تعارف عليها حكماء صناعة البرهان.. ومنهم من يُحصله **بالأدلة الكلامية** المبنية على المسلمات الشائعة والمشهورة.. وهناك من يُحصِّل الإيمان **بالأدلة**

(١) انظر: أبو حامد الغزالي (إلجام العوام عن علم الكلام) ص ٢٩٤. و(فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٤.

الوعظية والخطابية.. وهناك طريق السماع ممن حسن فيه الاعتقاد.. وهناك الإيمان بما يُلقى فى القلب محفوفًا بالقرائن المزكية لصدقه.. وهناك التصديق بما يوافق الطباع..

أى أننا - فى تحصيل الإيمان الواحد - بإزاء ست طرق وآليات وسبل لتحصيله، الأمر الذى يجعلنا حيال تعددية فى مراتب هذا الإيمان الواحد فى قلوب المؤمنين وبعبارة حجة الإسلام الغزالى: فإن التصديق الجازم بما أخبر به الرسول ﷺ - أى الإيمان - إنما "يحصل على ست مراتب:

الأولى: وهى أقصاها: **ما يحصل بالبرهان المستقصى، المستوفى شروطه**، المحرر أصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس، وذلك هو الغاية القصوى، وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين ممن ينتهى إلى تلك المرتبة، وقد يخلو العصر عنه، ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعرفة لقلت النجاة وقل الناجون.

الثانية: **أن يحصل بالأدلة الوهمية الكلامية** المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء، وشناعة إنكارها، ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها. وهذا الجنس أيضا يفيد فى بعض الأمور، وفى حق بعض الناس تصديقًا جازماً بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلا.

الثالثة: **أن يحصل التصديق بالأدلة الخطابية**، أعنى القدرة التى جرت العادة باستعمالها فى المحاورات والمخاطبات الجارية فى العادات. وذلك يفيد فى حق الأكثرين تصديقا ببادئ الرأى وسابق الفهم إن لم يكن الباطن مشحونًا بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل.. وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس[1].

الرابعة: **التصديق لمجرد السماع ممن حَسُن الاعتقاد فيه** بسبب كثرة ثناء الخلق عليه.

(١) وذلك لأن القرآن موجه إلى العالمين، لا إلى آحاد من الفلاسفة والحكماء، ثم هو مشتمل على المتشابه الذى يستحث أصحاب العقول وصناع البرهان على النظر العقلى والتدبر الفلسفى، لإدراك حقائق الإيمان بما هو أعلى من سبيل الأدلة الخطابية.. فهو مشتمل - كما يقول ابن رشد - على جميع طرق التصديق "الموجودة لجميع الناس، الطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس، والخاصة". (فصل المقال) ص ٦٤.

المرتبة الخامسة: **التصديق الذى يسبق إليه القلب عند سماع الشيء** مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق، ولكن يلقى فى قلب العوام اعتقاداً جازمًا، كما إذا سمع بالتواتر مرض رئيس البلد، ثم ارتفع صراخ وعويل من داره، ثم يسمع من أحد غلمانه أنه قد مات، اعتقد العامى جزمًا أنه مات..

المرتبة السادسة: أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى **التصديق لمجرد موافقته لطبعه**، لا من حسن اعتقاده فى قائله، ولا من قرينة تشهد له، لكن لمناسبة ما فى طباعه، فالحريص على موت عدوه وقتله وعزله يصدق جميع ذلك بأدنى إرجاف، ويستمر على اعتقاده جازمًا، ولو أُخبر بذلك فى حق صديقه، أو بشيء يخالف شهوته وهواه توقف فيه أو أباه كل الإباء. وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات»[1].

وهكذا لم تمنع وحدة الإيمان تعدد سبل ومراتب وأنواع التحصيل والاكتساب للتصديق بهذا الإيمان الواحد.. وهناك زاوية أخرى للتعددية فى ميدان الإيمان الواحد.. وذلك باعتبار تعدد مراتب التصور للإيمان، تبعًا لتعدد مراتب التأويل لوجود ما نصدق ونؤمن به، مما أخبرنا عنه الرسول ﷺ..

فالإيمان الواحد: هو التصديق الجازم بجميع ما أخبرنا به الرسول.. أما صورة وجود هذا الذى أخبرنا عنه فإنها تتعدد بتعدد مراتب التأويل لهذا الوجود.. فالوحدة هى فى التصديق بوجود ما أخبرنا به المعصوم، والتعددية هى فى صورة وجود هذا الموجود..

وبعبارة الإمام الغزالى - وهو أفضل من وضع لهذه القضايا المعالم النظرية - فإن «التصديق، حقيقته الاعتراف بوجود ما أخبرنا الرسول عن وجوده، **إلا أن للوجود خمس مراتب**: **ذاتى، وحسى، وخيالى، وعقلى، وشبهى**. فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده بوجه من هذه الوجود الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق.

أما الوجود الذاتى: فهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكًا، وهذا كوجود السموات والأرض

(١) (إلجام العوام عن علم الكلام) ص ٢٩٤ - ٢٩٧.

والحيوان والنبات، وهو ظاهر، بل هو المعروف الذى لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه.

وأما الوجود الحسى: فهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين، مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً فى الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم، بل كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه، حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه، بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء فى اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة وينتهى إليهم الوحى والإلهام بواسطتها فيتلقون من أمر الغيب فى اليقظة ما يتلقاه غيرهم فى النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، كما قال تعالى ﴿ فتمثَّل لها بشرا سويًا ﴾ [مريم: ١٧]. فإن كُنْتَ لا تصدق به فصدّق عينك، فإنك تأخذ قبسا من نار كأنه نقطة ثم تحركه بسرعة حركة مستقيمة فتراه خطا من نار، وتحركه حركة مستديرة فتراه دائرة من النار، والدائرة والخط مشاهدان، وهما موجودان فى حسك لا فى الخارج عن حسك، لأن الموجود فى الخارج هى نقطة فى كل حال، وإنما تصير خطاً فى أوقات متعاقبة فلا يكون الخط موجودا فى حالة واحدة، وهو ثابت فى مشاهدتك فى حالة واحدة.

وأما الوجود الخيالى: فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر على أن تخترع فى خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته فى دماغك لا فى الخارج.

وأما الوجود العقلى: فهو أن يكون للشىء: روح، وحقيقة، ومعنى، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس أو خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهى القدرة على البطش، والقدرة على البطش هى اليد العقلية، وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تُنْقَشُ به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونًا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية.

وأما الوجود الشبهى: فهو أن لا يكون نفس الشىء موجودًا، لا بصورته ولا

بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته.

فهذه مراتب وجود الأشياء.. وكل من نزّل قولاً من أقوال صاحب الشرعة على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين.. ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل.. فلقد اتفقت الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل، وأن شيئًا من ذلك ليس من حيّز التكذيب، واتفقوا أيضًا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر، والظاهر الأول هو الوجود الذاتي، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع، فإن تعذر فالوجود الحسي، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي، وإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي، ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان»[1].

فالإيمان واحد.. وهو التصديق بجميع ما أخبر به الرسول ﷺ. وفي إطار التصديق الجازم بجميع ما أخبر به الرسول تتعدد مراتب التصديق، بتعدد صورة الوجود لهذا الذي يؤمن به المؤمن.. وهي على الترتيب: الوجود الذاتي.. فالوجود الحسي.. فالوجود الخيالي.. فالوجود العقلي.. فالوجود الشبهي.. وبذلك نكون أمام لون من ألوان التعددية في إطار وحدة الإيمان..

كذلك، فإن العقل عندما يكون حيال شيء واحد، فإنه يكون - أيضا - حيال تعددية بالنسبة إلى مكان وجود هذا الشيء الواحد!.. فللشيء الواحد وجود في الأعيان.. ووجود في الأذهان.. ووجود في اللسان.. ووجود في الصحف التي يسطر فيها.. فتتعدد أماكن الوجود للشيء الواحد.. «وذلك كالنار - مثلاً - فإن لها وجودًا في التنّور، ووجودًا في الخيال والذهن، وأعني بهذا الوجود العلم بنفس النار وحقيقتها، ولها وجوده في اللسان، وهي الكلمة الدالة عليه، أعني لفظ النار، ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم»[2] كما يقول حجة الإسلام الغزالي..

* * *

(١) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٥ - ١١.
(٢) (إلجام العوام عن علم الكلام) ص ٢٩٠.

وإذا كان الإيمان واحداً فإنه متعدد باعتبار طبيعته، وباعتبار حظه ونصيبه من القبول . . . فإيمان الملائكة مطبوع، قد طبعوا عليه . . وإيمان الأنبياء والمرسلين معصوم بالاصطفاء الإلهى، حتى يكون التبليغ معصوما . . وإيمان المؤمنين مقبول بوعد الله الذى لا يخلف وعده . . أما إيمان المبتدعين فهو موقوف، كما أن إيمان المنافقين مردود[1]! . .

فهى خمسة اعتبارات للإيمان الواحد، من حيث الطبيعة ـ طبيعة المؤمنين ـ ومن حيث القبول للإيمان . .

* * *

وكحال الإيمان الذى وجدنا التعددية تدور فى إطار وحدته . . نجد وحدة الحق والحقيقة، مع التعددية فى زوايا الإدراك لها . . ونسبة المُدْرَك منها . . ومستويات المخاطبين بها . . وأساليب الخطاب الحامل لها . . ومراتب العلماء بها وفيها . .

فوحدة الحق والحقيقة قضية أجمعت عليها مذاهب الإسلام وتياراته الفكرية، ولا علاقة لاختلاف الناس فى الحق، ولا أثر لتعدد المواقف من الحقيقة فيما زعمته تيارات فكرية وضعية عن تعدد الحقيقة، ذلك «أن اختلاف الناس فى الحق لا يوجب اختلاف الحق فى نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق فى نفسه واحد . .»[2].

وفى إطار وحدة الحق والحقيقة، هناك تعددية باعتبار الأسماء التى تتعدد للحقيقة الواحدة . . فاختلاف الأسماء وتعددها للحقيقة الواحدة ـ من مثل بلى وفنى . . وبطل وذهب . . وعدم وتحول . . وفقد وغاب . . هو تعدد فى الدرجة، والهيئة، والمكان، والزمان، والمعرض . . وذلك فى إطار وحدة الحق التى لا يغير من وحدتها اختلاف الأسماء[3] . .

---

(١) أبو البقاء الكفوى (الكليات) ـ مادة (الإيمان).

(٢) ابن السيد البطليوسى، أبو محمد عبدالله بن محمد (الإنصاف فى التنبيه على المعانى والأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم) ص ٢٧. تحقيق: د. محمد رضوان الداية. طبعة دمشق سنة ١٤٠٧هـ/ سنة ١٩٨٧م.

(٣) أبو حيان التوحيدى (المقابسات) ص ٢٠٢.

كذلك، قد تتعدد «الحدود» والتعريفات الموضوعة للحقيقة الواحدة، دون أن يعنى ذلك تعدد الحقيقة، فتظل الحقيقة واحدة، وتظل التعددية فى الحدود والتعريفات للحقيقة الواحدة.. «فالحد ليس الحقيقة.. وإنما الحد راجع إلى واضعه.. أما الحقيقة فهى الشىء وبها هو ما هو، حَدَّهُ صاحبه أم لم يحدّه، رسمه قاصده أم لم يرسمه. فملحوظ الحقيقة عين الشىء، وموضوع الحد ليس هو عين الشىء..»[1].. فتظل الحقيقة واحدة، مع التعددية فى الحدود التى توضع لها..

ومع وحدة الحق والحقيقة، هناك تعددية وتنوع واختلاف فى أصناف ومستويات المخاطبين بهذه الحقيقة الواحدة.. فهناك العوام.. وهناك الخواص.. وهناك خواص الخواص[2].. وبتعبير آخر هناك أهل الموعظة، وأهل الجدل، وأهل الحكمة.. وفى تفسير قول الله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] يقول الغزالى: «إن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم، وبالموعظة الحسنة قوم، وبالمجادلة قوم، فإن الحكمة إن غُذّى بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير. وإن المجادلة إذ استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمى؛ وإن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن ـ كما تعلّم من القرآن ـ كان كمن غَذَّى البدوىّ بخبز البُرّ وهو لم يألف إلا التمر، أو البلدى بالتمر وهو لم يألف إلا البُرّ..»[3].

فالتعددية هنا هى تعددية فى مستوى الخطاب المفصح عن الحقيقة الواحدة، وذلك لتعدد مستويات المخاطبين بهذه الحقيقة الواحدة.

وهؤلاء الذين سماهم الغزالى: العوام ـ أهل الغفلة ـ والخواص ـ أهل الكياسة ـ وخواص الخواص ـ أهل البصيرة.. هم الذين سماهم ابن رشد: أهل الأقاويل الخطابية.. وأهل الجدل.. وأهل البرهان.. فقال «ولما كان الناس كلهم ليس فى

---

(١) (الإمتاع والمؤانسة) ج٣ ص ١١٣ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٤٤م.

(٢) أبو حامد الغزالى (فضائل الأنام فى رسائل حجة الإسلام الغزالى) ص ٨٢.

(٣) (القسطاس المستقيم) ص ١٠ ـ ١٢ ضمن مجموعة «القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى».

طباعهم أن يقبلوا البراهين، ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية، وكان مقصد الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق . . نبهت الشريعة على السعادة، ودعت إليها كل مسلم من الطريق الذى اقتضت جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية . . ولذلك خُصّ - عليه الصلاة والسلام - بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعنى لتضمّن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥] . . »[1]

فالحقيقة واحدة، وفى إطارها تتعدد وتتنوع وتختلف أساليب التعبير ومستويات الخطاب، باختلاف مستويات المخاطبين.

وكما تعددت وتتعدد مستويات ومراتب المخاطبين بالحقيقة الواحدة، كذلك تعددت وتتعدد مراتب العلماء، وذلك تبعًا لاختلاف النسبة التى يعلمونها من هذه الحقيقة العلمية الواحدة . . وتبعًا لمدى انتفاعهم الحق بهذا الحق الذى أدركوه! . . .

ذلك، أن «العلم المعتبر شرعا هو العلم الباعث على العمل، الذى لا يُخَلّى صاحبه جاريًا على هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعًا أو كرهًا . . وفى هذا العلم نجد العلماء مراتب ثلاثًا . : مرتبة الذين وقفوا عند الطلب والتقليد . . ثم مرتبة أهل البرهان . . ثم مرتبة الذين صار العلم لهم وصفًا ثابتًا وبديهيًا! . .

وبعبارة الإمام الشاطبى: «فأهل العلم - فى طلبه وتحصيله - على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الطالبون له، ولما يحصلوا له على كماله بعد، وإنما هم فى طلبه فى رتبة التقليد، فهؤلاء إذا دخلوا فى العمل به فبمقتضى الحمل التكليفى، والحث الترغيبى والترهيبى . .

---

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٥، ٣٠، ٣١.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعًا من حضيض التقليد المجرد واستبصاراً فيه حسبما أعطاه شاهد النقل الذى يصدقه العقل تصديقا يطمئن إليه ويعتمد عليه، إلا أنه بعدُ منسوب إلى العقل، لا إلى النفس، بمعنى أنه لم يصر كالوصف الثابت للإنسان، وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة التى يتحكم عليها العقل، وعليه يُعتمد فى استجلابها، حتى تصير من جملة مودعاته..

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفًا من الأوصاف الثابتة بمثابة الأمور البديهية فى المعقولات الأوَل، أو تقاربها، ولا ينظر إلى طريق حصولها فإن ذلك لا يُحتاج إليه، فهؤلاء لا يخليهم العلم وأهواءهم إذا تبين لهم الحق، بل يرجعون إليه رجوعهم إلى دواعيهم البشرية وأوصافهم الخلقية.. فهم أولوا العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره..»[1].

هكذا تعددت وتنوعت الاعتبارات فى ميدان الحقيقة الواحدة.. وذلك باعتبار الأسماء.. والحدود.. ومراتب الخطاب.. ومستويات المخاطبين.. ومراتب العلماء.. فوجدنا أنفسنا بإزاء تعددية فى إطار الوحدة.. كما وجدنا ذلك - من قبل - فى ميدان الإيمان الواحد، الذى تعددت فيه مراتب التصديق.. ودرجات التصورات.. وحظوظ المؤمنين من القبول للإيمان.

* * *

(١) (الموافقات) ج١، ص٣٤، ٣٥.

نزوع إنسانى إلى المعرفة وتعددية فى نظرياتها

فى الإنسانية - أفرادًا وأممًا وحضارات - نزوع إلى المعرفة؛ لأن فيها «أمنًا» ينجى العارف من «مخاوف» المجهول!..

ومع هذا المشترك الإنسانى العام - النزوع إلى المعرفة - تتمايز مذاهب الأمم والحضارات فى نظريات المعرفة، أى فى تحديد مصادر المعرفة، وفى سبل اكتسابها.

فقديمة - فى الفكر الإغريقى - تلك النزعة المادية الدهرية، فى رؤية الكون، وتفسير الحياة، ونظرية المعرفة تلك التى تبلورت منذ الفيلسوف «ديموقريطس Demokritos» فى القرن الخامس قبل الميلاد.. فرأت المادة المصدر الوحيد للمعرفة، ورأت الفكر انعكاسا لها وحدها، ورأت الدين والمعارف غير المادية انعكاسا لأوهام الخوف من الظواهر المادية والطبيعية المجهولة قوانينها، والتى وقف الإنسان حيالها عاجزًا وخائفًا!

ولقد ظلت هذه النزعة المادية الدهرية تيارًا فلسفيًا متمايزًا، وروحًا فكريًا ساريًا، فى الحضارة الغربية - حتى عصرنا الحديث - مع تطورات وإضافات وتعديلات مرت بها عبر ذلك التاريخ.

وكما وقفت هذه النزعة المادية الدهرية - فى مصادر المعرفة - عند المادة المحسوسة، فلقد وقفت فى سُبُل المعرفة وآلياتها عند الحواس والمشاعر، فلم تعترف للسماء بنبأ ولا للغيب بدليل، ولا لما وراء الطبيعة بعلم.. كما لم تعترف للقلب والوجدان بحدس أو فقه يستحق أن يكون سبيلاً للمعرفة الحقة والعلم الحق.

ومن هذا النوع، وعلى هذا الدرب ـ في الفكر الشرقي القديم ـ جاءت نظرية المعرفة في الديانات الوضعية ـ غير السماوية ـ في الشرق الآسيوي، وخاصة في شبه القارة الهندية وما حولها..

وإذا شئنا مثالا لهذه النظرية الوضعية في المعرفة ـ في هذه الديانات الوضعية ـ فإن في فكر «السُّمَنِّيَّة» الهنود ـ الذين كان لهم وجود ملحوظ ومؤثر حتى العصر الإسلامي ـ النموذج المثالي على هذه النزعة الوضعية المادية في مصادر المعرفة وفي سُبُل اكتسابها.

«فالسُّمَنِّيَّة» ـ الذين كانوا ينكرون الوحي والنبوة والرسالة ـ كانوا ينكرون وجود مصدر سماوي للمعرفة، ومن ثم يقفون بها عند الدنيا والواقع والمادة.. كما كانوا يقفون بسبل المعرفة وآليات اكتسابها عند «المشاعر والحواس»، فيقولون: **«إنه لا طريق للعلم سوى الحس»**[1]. فالمعرفة ـ عندهم ـ هي ثمرة للواقع المحسوس، تدركها الحواس الخمس وحدها.. وما عدا ذلك خيال ـ وبتعبيراتهم في ذلك العصر ـ «مجهول»! أي غير «معلوم»!.. أي ليس من المعارف والعلوم التي يصدق عليها الاصطلاح!..

ولقد دارت بين بعض علماء «السمنية» وبين واحد من علماء المسلمين، وزعيم لإحدى الفرق الإسلامية ـ وهو الجهم بن صفوان (١٢٨هـ/ ٧٤٥م) ـ مناظرة كشفت عن مذهبهم في هذه القضية: قضية «حسيّة المعرفة» ووضعيتها وماديتها.. وفي هذه المناظرة عجز الجهم بن صفوان عن تقديم مذهب الإسلام في نظرية المعرفة للسمنيين.. فلما بعث ـ بعد عجزه وحيرته ـ إلى زعيم المعتزلة واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٤٩م) بمقالة «السمنية» ونظريتها في المعرفة، لفت واصل نظره إلى مذهب الإسلام في المعرفة، مصادرها ووسائل تحصيلها، فعاود الجهم محاورة السمنيين، الذين انتهى بهم المطاف إلى اعتناق الإسلام على يد واصل بن عطاء!..

أما النص الذي يذكر هذه الواقعة ـ ذات الدلالة المهمة ـ فقد بقي لنا ضمن ما بقي من أقدم كتاب كتب في تراثنا عن (مقالات الإسلاميين) ـ أي نظرياتهم ـ!.. لأبي القاسم البلخي (٣١٩هـ ـ ٩٣١م).. وفيه يقول: «ذكر أبو الحسن بن فرزويه: أن قومًا من السمنية أتوا جهم بن صفوان، فقالوا له:

---

(١) التهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) ـ مادة «السمنية» ـ طبعة الهند سنة ١٨٩٢م.

ـ هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟

ـ فقال: لا.

ـ فقالوا: فحدثنا عن معبودك ـ الذي تعبده، أشيء وجدته في هذه المشاعر؟!

ـ قال: لا.

ـ فقالوا: فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك وليس معبودك منها، فقد دخل في المجهول!

فسكت جهم!»

هنا ـ في هذا الجزء من هذا النص ـ نرى مذهب السُمنية في «المعرفة الحسية» التي لا مصدر لها سوى «الواقع المحسوس»، ولا سبيل إليها إلا «بالحواس الخمسة» فهم يرون أن «المعروف» أي المعرفة «لا تخرج عن المشاعر الخمسة» أي الحواس الخمسة! ولما كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ لا تدركه ـ أي لا تجده ـ هذه «المشاعر الخمسة» فلا سبيل إلى معرفته ـ ومن باب أولى الإيمان به! ـ لقد خرج عن «المعروف» ودخل ـ حسب مذهبهم ـ «في المجهول»!..

على هذا النحو كان هذا المذهب الوضعي ـ للديانات الوضعية ـ في «المعرفة الحسية» الوضعية إذن..

* * *

وفي مقابل هذه النزعة المادية الوضعية في نظرية المعرفة، وعلى النقيض منها، كانت النزعة الباطنية الغنوصية الإشراقية في نظرية المعرفة، تلك التي احتقرت المادة والواقع. واتهمت العقل والحواس، ووقفت بمصادر المعرفة عند «الفيض» و«الهبة» و«الإلهام»، واكتفت من سبل المعرفة «بالحدس» القلبي و«التأمل» الوجداني.. «فالمعرفة ـ في هذه النزعة الإشراقية ـ مصدرها الإشراق، وهو ضرب من الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية»[1]، دونما حاجة إلى المادة، ولا توسط من العقل أو النقل أو التجربة بالحواس!..

---

(١) (المعجم الفلسفي) وضع مجمع اللغة العربية ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.

ولقد جاءت الفلسفة الوضعية الغربية الحديثة ـ بمذاهبها ومدارسها المتعددة ـ لتمثل الطور الحديث والمعاصر للنزعة المادية الإغريقية فى النظرة إلى الكون، وفى نظرية المعرفة.. وأسهم فى ذلك المناخ الفكرى والتحديات المعرفية التى تبلورت فيها هذه الفلسفة الوضعية.

كانت الكنيسة الكاثوليكية إبان هيمنتها على الحضارة الغربية ـ سواء فى ظل «القيصرية» ـ البابوية ـ التى هيمنت فيها الكنيسة على السلطة الزمنية ـ أو فى ظل «البابوية ـ القيصرية» ـ عندما أصبح «البابوات» «قياصرة» أيضًا!.. كانت هذه الكنيسة قد جعلت «اللاهوت» هو المصدر الوحيد للمعرفة، فقدست المعرفة وثبتتها ـ جمدتها ـ عندما جعلت لها قدسية الدين وثباته.. وبعزلها «الواقع» عن أن يكون المصدر الثانى للمعرفة، منعت «الشرعية» عن ثمرات معرفة هذا «الواقع»، ومن هنا كان «التحريم» للمكتشفات الجديدة، و«الحرمان الدينى» لمن يطلبون «المعرفة» خارج «اللاهوت»!..

لقد جعلت الكنيسة من «المعرفة» شأنا سماويًا خالصا، لا مكان فيه «للواقع» وأدوات إدراكه وتصوره، فجاءت النهضة الغربية الحديثة كرد فعل عنيف ومضاد لهذا الموقف الكنسى؛ لتجعل من «الواقع المحسوس» المصدر الوحيد للمعرفة، ولتجعل من التجربة الحسية ـ المذاهب التجريبية بأنواعها ـ السبل الوحيدة لتحصيل المعارف والعلوم!..

لقد فتحت هذه النهضة الغربية الحديثة صفحة جديدة لمنهج المعرفة الحسية، الذى عرفه تاريخ الفكر البشرى لدى أصحاب النزعات المادية الدهرية، ولدى أهل الديانات الوضعية ـ مثل «السُّمنية» التى أشرنا إلى نموذجها ـ بل لقد تصاعد رد الفعل هذا بتيارات الوضعية الغربية إلى حد الزعم بأن «الدين: وضع بشرى»! وليس «وضعًا إلهيًا»، وذلك عندما أنكرت هذه الوضعية «الوحى» كمصدر من مصادر المعرفة الحقيقية، واعتبرته ـ فى أحسن الحالات، وأخف وألطف التعبيرات ـ ميتافيزيقا، وخيالات، إن جاز أن تكون تصورات لمرحلة من مراحل طفولة وسذاجة العقل الإنسانى، فغير جائز أن تكون «معرفة» بالمعنى الدقيق لهذا الاصطلاح!.

لقد قال الوضعيون الغربيون: «إن العقل الإنساني قد مر بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية» .. وهذه الأخيرة «الواقعية» هي التي غدا «الواقع» فيها المصدر الوحيد للمعرفة الحقة.. فالحق ـ بنظرهم هو «ثمرة التجربة» وحدها[1]!.

وكما قال «السمنية» قديمًا: إن ما عدا «المعروف بالحواس» هو «مجهول» ـ أي ليس من المعرفة ـ قال أبو المذهب الوضعي: أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م): إن ما عدا «الواقع» المحسوس هو «وهم» من الأوهام! .. «والفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة، وما بينها من علاقات أو قوانين، وإن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية.. فالتجربة هي مصدر المعرفة الحقة الوحيد.. ومن ثم فإنه يجب العدول عن كل بحث في العلل والغايات وفي المبادئ الأولية.. فكل المعرفة مستمدة من الحس أو التجربة المباشرة، وليس من الفطرة أو المصدر العقلي أو النظري أو الاستنباطي[2] .. أما «مصدر الوحي» فلقد اعتبرته الوضعية إفرازًا بشريًا، تلاءم مع مرحلة الطفولة التي مر بها العقل البشري، قبل أن يصل إلى «الوضعية ـ التجريبية»، عبر «الميتافيزيقا»!! ..

فهي إذن «الردة العنيفة»، و«رد الفعل العنيف» على الموقف الكنسي والمذهب اللاهوتي في مصادر المعرفة وسبل تحصيلها.. لقد جعلت الكنيسة المعرفة شأنًا سماويًا خالصًا، لا علاقة لها «بالواقع» .. فجاءت الوضعية لتجعلها شأنًا أرضيًا «وضعيًا» خالصًا، لا علاقة لها بالوحي ولا بنبأ السماء! ..

والأمر الذي يؤكد هذه الحقيقة هو ما ذهب إليه أبو الوضعية الغربية، و«متنبئ دينها الوضعي» الجديد ـ أوجست كونت ـ في تقسيمه لمراحل تطور المعارف والعلوم.. فلقد رآها مراحل ثلاثًا:

١ ـ **المرحلة اللاهوتية**: وهي مرحلة الحكم الديني.. التقليدية، التي انسقت فيها السلطة بين قوة الملوك الدنيوية وقوة الكهنة الروحانية.

---

(١) انظر (القاموس الفلسفي) ـ مادة «المذهب الوضعي» ـ تأليف: د. مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٢) (القاموس الفلسفي) ـ وضع مجمع اللغة العربية ـ مادتي «وضعية» و«تجريبية».

٢ ـ والمرحلة الميتافيزيقية: التى حدث فيها نوع من الفوضى، تعرضت فيها كل من السلطة الدنيوية والسلطة الروحانية للهجوم.

٣ ـ والمرحلة الوضعية: التى يكون فيها رجال العلم التجريبى قوة روحية جديدة، وتسود فيها المعرفة الوضعية، ويصبح الدين وضعياً أيضاً!.. وتصبح كل العلوم ـ حتى الإنسانية منها ـ طبيعية ـ فى مناهجها، وفى درجة الحياد، والموضوعية والتعميم لقوانينها ومقولاتها. حتى لقد أطلق على علم الاجتماع ـ الذى أسسه ـ «الفيزيقا الاجتماعية»[(١)] !!.. وقال ـ فيما قال ـ «إننا ما دمنا نفكر بشكل وضعى فى مادة علم الفلك أو الفيزياء، لم يعد بإمكاننا أن نفكر بطريقة مغايرة فى مادة السياسة أو الدين، فالمنهج الوضعى ـ الذى نجح فى علوم الطبيعة ـ يجب أن يمتد إلى كل أبعاد التفكير»[(٢)]!

لأنه قد رأى كل أبعاد التفكير وكل ألوان المعارف، وكافة العلوم صادرة عن مصدر واحد للمعرفة، هو «الواقع المحسوس».. فكل المعارف «تجريبية»، ومن ثم يمكن التعبير عنها «بلغة الفيزيقا»[(٣)]!

هكذا بدأت وتبلورت «الوضعية» الغربية ـ بمدارسها المختلفة ـ وانقساماتها التى تمايزت فى الفروع والتفاصيل والتخصصات: الوضعية المنطقية.. والتجريبية.. والسلوكية.. والمادية، بمذاهبها وفروعها.. إلخ.. إلخ..

فكما جَرَّم اللاهوت الكنسى الغربى المعرفة الواقعية؛ جاليليو [١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م].. جَرَّمت الوضعية الغربية «المعرفة الإيمانية»، معتبرة إياها: إفرازاً بشرياً طفولياً، تجاوزه العقل البشرى عندما تجاوزت الإنسانية مرحلة طفولتها!..

وهكذا عاد الخلل إلى مصادر المعرفة، وإلى أدواتها، عندما قامت على ساق واحدة

---

(١) (الموسوعة الفلسفية المختصرة) ص٢٦٦، ٢٢٧ ـ إشراف: د. زكى نجيب محمود ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م.

(٢) محمد أمزيان (منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية) ص٥٢. طبعة المعهد العالمى للفكر الإسلامى. واشنطن سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٤١٧.

هي «كتاب الوجود»، مُعْرِضَةً عن ساقها الأخرى: «كتاب الوحي».. عاد إليها هذا الخلل القديم، من جديد!..

* * *

أما الإسلام فلقد مثل فى هذ الميدان موقفًا وسطيًا جامعًا.. فلا هو وقف بمصادر المعرفة عند المادة وحدها، وبسبل المعرفة عند الحواس دون سواها.. ولا هو أدار ظهره للمادة وللحواس مكتفيًا بإشراقات القلوب وحدس الوجدان.. وإنما قدّم الإسلام فى هذه المعضلة المعرفية وسطيته الجامعة - فى مصادر المعرفة - بين كتابى الله - سبحانه وتعالى - : كتاب الوحى المسطور، وكتاب الكون المنظور.. أى آيات الله غير المادية التى مثلت نبأ السماء العظيم، وآيات الواقع والمادة والكون، التى مثلت آيات الله التى بثها فى الأنفس والآفاق..

ولقد انطلقت هذه الوسطية الإسلامية الجامعة - فى نظرية المعرفة - من القرآن الكريم.

فمصطلح «الآية» وتصريفاته فى القرآن الكريم جامع - فى الدلالات - على مصدرين للمعرفة، وليس مصدرًا واحدًا.. فلله آيات أوحى بها إلى رسله وأنبيائه مصدرًا للمعرفة.. وله آيات بثها فى الكون مصدرًا للمعرفة كذلك.. وهو - سبحانه - قد طلب من الإنسان النظر والتعقل والتدبر والتفكر فى هذين اللونين من الآيات، والمصدرين من الإعجاز، ليكتسب منهما معًا المعارف والعلوم والأفكار والنظريات والدروس والعبر والعظات والخبرات.

فالكون المادى - فى المصطلح القرآنى - آيات من خلق الله، مطلوب من الإنسان أن يتدبر فيها؛ ليستخلص المعارف، ويحصل العلوم، ويستلهم المثل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١)﴾ [آل عمران: ١٩٠، ١٩١] ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٥٣) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (٥٤)﴾ [فصلت: ٥٣].

والوحى الإلهى - كتاب الله المسطور - آيات من النبأ السماوى العظيم . . مطلوب من الإنسان أن يتدبرها ليهتدى بمعارفها وعلومها ومناهجها الربانية فى صياغة النفس الإنسانية وتزكيتها ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ (١٦٤) ﴾ [آل عمران : ١٦٤] . ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٢) ﴾ [الأنفال : ٢] .

هكذا يعتمد الإسلام للمعرفة مصدرين اثنين فيقيمها على ساقين اثنتين ، محققًا لها التوازن الذى يحقق توازن الإنسان العارف فى هذه الحياة .

وفى سبل المعرفة نجد الإسلام قد دعا - كذلك - إلى اعتماد هدايات أربع لتحصيل المعارف والعلوم والثقافات . . فسبل المعرفة وآليات اكتسابها ووسائل تحصيلها هى : العقل . . والنقل . . والتجربة . . والوجدان . . تتزامل وتتآخى وتتكامل فى تحصيل المعرفة واكتسابها من آيات الله المسطورة فى كتابه المسطور ، ومن آياته المبثوثة فى كتابه المنظور ، مع تفاوت دور كل هداية من هذه الهدايات . . ووزن كل سبيل من هذه السبل ، حسب طبيعة حقل المعرفة التى يكون الإنسان بصدد تحصيلها . .

ففى العلوم الكونية : تتسع الآفاق أمام العقل والتجريب ، وذلك دون أن يغيب النقل والوجدان عن المقاصد منها ، والضبط لتطبيقاتها . .

وفى علوم الشرع : تتسع الآفاق أمام العقل والنقل ، وذلك دون أن تغيب التجربة عن تطوير الاستدلالات والبرهنات ، أو يتخلف الوجدان عن إحياء هذه العلوم . .

وفى علوم التزكية للنفس والمجاهدات الروحية : تتسع الآفاق أمام النقل والوجدان ، وذلك دون أن تغيب التجربة عن ربط هذه النفس الزكية بالواقع الذى تعيش فيه .

وفى كل الحالات ، وجميع الميادين ، تظل هذه الهدايات جميعًا - ودائمًا وأبدًا - منظومة متكاملة ومتفاعلة فى تحصيل المعارف والعلوم فى النسق الفكرى للإسلام .

فكما أقامت نظرية الإسلام - فى المعرفة - هذا التوازن بين مصدرى المعرفة - الوحى والكون - تقيم التوازن أيضًا فى سُبُل المعرفة وآليات تحصيلها وقنوات

اكتسابها.. فلا تقف عند العقل والتجربة وحدهما، كما هو حال الوضعية الغربية.. ولا عند القلب والوجدان وحده، كما هو حال الإشراقية والباطنية والغنوصية، وإنما تستدعى ـ نظرية الإسلام فى المعرفة بهذا التميز والتكامل ـ «الهدايات الأربع» ـ العقل.. والنقل.. والتجربة.. والوجدان ـ منظومة متكاملة ومتفاعلة لتحصيل واكتساب المعارف والعلوم..

وهى عندما تحقق هذا التوازن المعرفى الذى يحقق توازن ملكات إنسانها ذاتيًا، وفى التفاعل البناء بسائر ميادين العمران الدنيوى وشئون الحياة الأخرى، إنما تمثل طوق نجاة الإنسان المسلم من خطر ومخاطر الثنائيات المتقابلة والمتناقضة، تلك التى أشقت الإنسان الغربى عندما أفضت عقلانيته إلى جفاف روحى وخواء معنوى أفقد الحياة معناها وحكمتها ومقاصدها، وعندما أفضت «تجربته» إلى «القارونية» و«الفرعونية» تعيثان دماراً لروحانيته وللطبيعة من حوله..

وأيضا: طوق النجاة من الغنوصية الباطنية التى «هَمَّشَت» الإنسان، عندما حصرته فى الوجدان، بدلاً من أن تجعل وجدانه المؤازر والملطف والمسدد لبقية ملكات وهدايات هذا الإنسان.

تلك هى معالم نظرية المعرفة الإسلامية مستخلصة من آيات القرآن الكريم..

ولأن تيار «العقلانية الإسلامية المؤمنة» ـ فى تاريخنا الفلسفى ـ قد انطلق من وعى هذا الموقف القرآنى، فلقد رأينا واصل بن عطاء يسعف الجهم بن صفوان ـ عندما انهزم فى مناظرة «السُّمَنِيَّة» حول هذه القضية ـ يسعفه بمذهب الإسلام فى نظرية المعرفة، ذلك الذى لا يقف بسبلها عند «المشاعر والحواس الخمس»، وإنما يضيف إليها «الدليل»، أى السبيل غير المادى لإدراك المدركات غير المادية، والذى قد يكون نقلاً، أو حدسًا وجدانيًا، أو من لوازم التعقل والتجربة..

فعندما كتب الجهم بن صفوان إلى واصل بن عطاء فى سبل «المعرفة الحسية» عندهم ـ «المشاعر الخمسة» ـ وبما حدث له معهم، كتب إليه واصل يقول: **«إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل.. فارجع إليهم الآن، وقل لهم: هل تفرقون بين الحى والميت؟! وبين العاقل والمجنون؟!. فإنهم يعترفون بذلك، وإنه يُعرف بالدليل لا بغيره!»**.

هنا ـ فى هذ الجزء من هذا النص الذى كتبه واصل بن عطاء ـ يقدم واصل الإضافة الإسلامية فى نظرية المعرفة . . فهو لا ينكر المعرفة الحسية ، ولكنه لا يقتصر عليها ، وإنما يضيف إلى أدواتها ـ المشاعر ـ الحواس الخمسة ـ يضيف «الدليل» . . والدليل ليس حاسة مادية . . وبه يدرك الإنسان المعارف والعلوم غير المادية ، والتى لا تخضع لتجارب الحس والحواس .

فالدليل ـ لغة ـ : هو المرشد والمنبه ـ واصطلاحًا : هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر . . وهو الذى يقود الذهن إلى التسليم بحقيقة قضية كانت موضع شك من قبل ، وقد يكون : مجرد أمارة ، أو ظاهرة معينة ، أو شهادة شاهد ، أو ضربًا من الاستدلال المنطقى (١) .

فالدليل : ليس فقط الحاسة التى تدرك المحسوس ـ كما هو الحال فى نظريات «المعرفة الحسية» ـ بل قد يكون لازم العلم بالمحسوس . . والإدراك به ليس مباشرًا ، كحال الإدراك بالحواس . . ومثاله : أن يلزم من العلم بالمصنوع البديع ـ وهو محسوس ـ العلم بوجود الصانع المبدع ، وهو معلوم غير محسوس ، لا تدركه الحواس ! . .

لقد أضاف واصل بن عطاء «الدليل» إلى «الحواس الخمس» ، فعبر عن الرفض الإسلامى للمعرفة الحسية ، التى تقف بالمعروف عند «الواقع المحسوس» ، وبأدوات الإدراك وسبل المعرفة عند الحواس الخمس وحدها . .

ونحن عندما نتأمل الأمثلة التى طلب واصل من الجهم بن صفوان أن يتحدى بها «السمنية» نجد نماذج المعرفة الإسلامية التى واجه بها الإسلاميون أصحاب الفلسفات الوضعية والديانات الوضعية والمعرفة الحسية فى هذا الميدان . .

لقد طلب منه أن يقول لهم : «هل تفرقون بين الحى والميت؟ وبين العاقل والمجنون؟» . . وإذا كان جوابهم ـ ولابد أن يكون ـ بـ «نعم» . . لزمتهم الحجة ؛ لأن هذه التفرقة لا سبيل إليها إلا بـ «الدليل» . . ! «فالحياة» : ليست مادة تُدْرك بالحواس . . و«الموت» : ليس مادة . . وكذلك «العقل» و«الجنون» . . جميعها ليست مادة محسوسة تدركها الحواس ! . .

---

(١) انظر : الجرجانى (التعريفات) و(المعجم الفلسفى) ـ وضع مجمع اللغة العربية ـ القاهرة .

وواصل بن عطاء يصدر هنا عن الحقيقة القرآنية التى ضل عنها العلم الغربى، الذى أثمرته موجة الفلسفة المادية والوضعية.. فظن أن «العقل» هو مادة «الدماغ»، وأن الفكر والإدراك والوعى ما هو إلا انعكاس لهذه المادة.. وواصل بن عطاء يصدر عن الحقيقة القرآنية التى رأت «العقل»: فعل التعقل، وليس عضواً من أعضاء جسم الإنسان المادية، فتحدثت عنه لذلك باعتباره «اللُّب» ـ الجوهر لإنسانية الإنسان ـ تارة ثم باعتباره «القلب»، لا بمعنى «اللحمة الصنوبرية الشكل، المستقرة فى التجويف الأيسر من الصدر» وإنما بمعنى أن «القلب» الجوهر.. اللب.. النهى.. الذى يعقل ويفقه.. والذى ـ أيضًا يختم ويطبع عليه بالغشاوات والأقفال، هو: «لطيفة ربانية، لها بالقلب الجسمانى تعلق.. وهى: حقيقة الإنسان، التى يسميها الفلاسفة: النفس الناطقة»[1]! لقد صدر واصل بن عطاء، فى حديثه عن «المعروف غير المادى» ـ من مثل الحياة.. والموت.. والعقل.. والجنون ـ والذى يدرك بـ «الدليل»، وليس بالحواس الخمس.. صدر عن الحقيقة القرآنية، وعن النظرية الإسلامية فى المعرفة، تلك التى لا تقف بالمعارف عند الواقع المحسوس، ولا بوسائل المعرفة عند المشاعر والحواس!..

أما خاتمة هذا النص التراثى ـ الذى اخترناه من تراث القرن الهجرى الأول ـ تعبيراً عن أصالة تميز الإسلام وفكره الفلسفى فى نظرية المعرفة ـ أما خاتمة هذا النص، الذى رواه أبو القاسم البلخى فى كتابه (مقالات الإسلاميين) ـ أى نظرياتهم ـ! فإنها تقول: إن جواب واصل بن عطاء لما جاء إلى «الجهم بن صفوان» رجع به على «السُّمَنِيَّة» فقالوا له:

ـ ليس هذا من كلامك! فمن أين لك؟!

ـ فقال: كتب به إلىَّ رجل من العلماء ـ بالبصرة ـ يقال له واصل

فخرجوا إليه ـ (إلى واصل) ـ وكلموه، فأجابوه إلى الإسلام!»..[2].

---

(١) الجرجانى (التعريفات).

(٢) البلخى، والقاضى عبدالجبار بن أحمد، والحاكم الجشمى (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٦ـ تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢م.

فكانت نظرية الإسلام فى المعرفة فتحًا جديداً أمام المتدبرين لها، من أصحاب الفلسفات الوضعية، منذ ذلك التاريخ.. وهى كذلك حتى هذا التاريخ.. لأنها لا تبخس أصحاب تلك الفلسفات ما عندهم من سبل الإدراك الحسى، ولكنها تضيف إليها، فتحقق التوازن المعرفى المفقود فى تلك الفلسفات، والذى أشقى إنسان تلك الفلسفات!..

* * *

ولقد ظلت هذه المعالم المميزة لنظرية الإسلام فى المعرفة، مرعية وملحوظة فى التراث الإسلامى ـ عبر تاريخه ـ ولدى التيارات العريضة التى أبدعت هذا التراث.. قد تختلف لغة التعبير عنها، والتقسيم لمعالمها، لكنها ظلت مرعية وملحوظة فى هذا التراث.

فحجة الإسلام الغزالى يجملها فى مذهبين، تدرك بأحدهما معارف عالم الشهادة، وبالتالى معارف عالم الغيب.. ويسميهما ـ مرة ـ: «مذهب البرهان»، و«مذهب القرآن»[1].. ومرة أخرى يسميهما: «طريق التعلم الإنسانى» و«طريق التعلّم الربانى»[2]..

وولى الله الدهلوى يتحدث عن دلالة العقل والنقل والتجربة على أن «فى الإنسان ثلاث لطائف، هى: العقل، والقلب، والنفس.. **فالعقل** هو الشيء الذى يدرك به الإنسان ما لا يدرك بالحواس. **والقلب** هو الشيء الذى به يحب الإنسان ويبغض، ويختار، ويعزم. **والنفس** هو الشيء الذى به يشتهى الإنسان ما يستلذه من المطاعم والمشارب والمناكح».. وهذه الملكات الإنسانية ـ مع الوحى ـ تمثل الهدايات الأربع فى سبل المعرفة الإسلامية.. والتى تعمل متكاملة ومتفاعلة ومتآزرة... وبعبارة الدهلوى «.. ثم إن فعل كل واحد من هذه الثلاثة لا يتم إلا بمعونة الآخرين...» كما يتحدث عن «إضافة» الصوفية إلى هذه اللطائف ... لطيفتين أخريين.. هما: الروح، والسر.. فالروح هو وجه القلب المتجه إلى التجدد ـ فى مقابل وجهه المتجه إلى البدن والجوارح ـ والسر هو وجه العقل المتجه إلى شهود ما يجل عن العلوم العادية ـ فى

(١) (فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالى) ص٤٦.

(٢) (الرسالة اللدنية) ص١١٢ ـ ضمن مجموعة «القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى».

مقابل وجهه المتجه إلى العلوم العادية..»[1] فتعددت وتكاملت - في هذا التراث - مصادر المعرفة، وسبل اكتسابها وتحصيلها..

وذات التميز نجده لنظرية الإسلام في المعرفة، لدى أعلام مدرسة الإحياء والتجديد في عصرنا الحديث.. فالإمام محمد عبده يتحدث عن «كتاب الكون»، ذلك الذي يمكن للإنسان أن يصل إلى معارفه بنفسه، فلا يطالب بها الأنبياء.. وعن «كتاب الوحي والغيب» الذي يتعذر كسب معارفه بالعقل وحده، والذي نحتاج فيه إلى هاد يخبر عن الله - سبحانه وتعالى -[2].. كما يتحدث عن سبل المعرفة - التي سماها «الهدايات الأربع» وهو يفسر قوله الله - سبحانه وتعالى - في سورة الفاتحة ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) ﴾ [الفاتحة: ٦] فيقول عن هدايات «العقل».. «النقل» و«التجربة» و«الوجدان»:

«الهداية - في اللغة -: الدلالة بلطف على ما يوصل إلى المطلوب. **ولقد منح الله تعالى الإنسان أربع هدايات يتوصل بها إلى سعادته:**

أولاها: هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري، وتكون للأطفال منذ ولادتهم.

الثانية: هداية الحواس والمشاعر، وهي متممة للهداية الأولى في الحياة الحيوانية، ويشارك الإنسان فيها الحيوان الأعجم، بل هو فيهما أكمل من الإنسان، فإن حواس الحيوان وإلهامه يكملان له بعد ولادته بقليل، بخلاف الإنسان، فإن ذلك يكمل فيه بالتدريج في زمن غير قصير.

الثالثة: هداية العقل: خلق الله الإنسان ليعيش مجتمعًا، ولم يُعط من الإلهام والوجدان ما يكفي مع الحس الظاهر لهذه الحياة الاجتماعية كما أعطى النحل والنمل.. فحباه الله هداية هي أعلى من هداية الحس والإلهام، وهي العقل الذي يصحح غلط الحواس والمشاعر ويبين أسبابه. وذلك أن البصر يرى الكبير على البعد صغيرًا، ويرى العود المستقيم في الماء معوجًا، والصفراوي يذوق الحلو مرًا، والعقل هو الذي يحكم بفساد هذا الإدراك.

(١) (حجة الله البالغة) ج٢ ص٨٨.
(٢) (الأعمال الكاملة) ج٤ ص٤٦٦، ٤٦٧.

الهداية الرابعة: الدين: يغلط العقل في إدراكه كما تغلط الحواس، وقد يهمل الإنسان استخدام حواسه وعقله فيما فيه سعادته الشخصية والنوعية، ويسلك بهذه الهدايات مسالك الضلال، فيجعلها مُسخَّرَة لشهواته ولذاته حتى توردِه موارد الهلكة.. فاحتاجوا إلى هداية ترشدهم في ظلمات أهوائهم، إذا هي غابت على عقولهم، وتبين لهم حدود أعمالهم ليقفوا عندها، ويكفوا أيديهم عما وراءها..

ثم إن مما أودع في غرائز الإنسان: الشعور بسلطة غيبية متسلطة على الأكوان، ينسب إليها، كل مالا يعرف سببًا، لأنها هي الواهبة كل موجود ما به قوام وجوده، وبأن له حياة وراء هذه الحياة المحدودة. فهل يستطيع أن يصل بتلك الهدايات الثلاث إلى تحديد ما يجب عليه لصاحب تلك السلطة، الذي خلقه وسواه ووهبه هذه الهدايات وغيرها، وما فيه سعادته في تلك الحياة الثانية؟ كلا! إنه في أشد الحاجة إلى هذه الهداية الرابعة ـ الدين ـ وقد منحه الله تعالى إياها..».

وبعد حديث الإمام محمد عبده عن هذه الهدايات الأربع المتاحة لكسب الإنسان.. أشار إلى هداية أخرى يستمدها الإنسان من الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالتضرع والدعاء..: فقال: «... ولكن.. بقي معنا هداية أخرى، وهي المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام: ٩٠] فليس المراد من هذه الهداية ما سبق ذكره.. مما تفضل الله به على جميع أفراد البشر.. فهذه الهداية أخص من تلك، والمراد بها إعانتهم وتوفيقهم للسير في طريق الخير والنجاة مع الدلالة، وهي لم تكن ممنوحة لكل أحد، كالحواس والعقل وشرع الدين، ولما كان الإنسان عرضة للخطإ والضلال في فهم الدين، وفي استعمال الحواس والعقل، كان محتاجا إلى المعونة الخاصة، فأمرنا الله بطلبها منه في قوله ﴿اهدنا الصراط المستقيم (٦)﴾ [الفاتحة: ٦]

أي دلنا دلالة تصحبها معونة غيبية من لدنك، تحفظنا بها من الضلال والخطإ. وما كان هذا أول دعاء علمنا إياه ـ (في فاتحة الكتاب) ـ إلا لأن حاجتنا إليه أشد من حاجتنا إلى كل شيء سواه[1]!

---

(١) (الأعمال الكاملة) ج٤ ص ٤٠ - ٤٢

هكذا صاغ الإمام محمد عبده معالم تميز نظرية المعرفة فى النسق الفكرى للإسلام شمول مصادرها «للوحى» و«الكون»، وتكامل «العقل» و«النقل» و«التجربة» و«الوجدان» فى سبل تحصيلها واكتسابها لدى كل إنسان، مع اختصاص الإنسان المؤمن بهداية خاصة يلتمسها من بارئه، بدعائه إياه أن يهديه إذا خذلته بقية الهدايات!

وعلى درب الإمام محمد عبده ـ فى تحديد هذه المعالم ـ سار أعلام هذه المدرسة المجددة لفكر الإسلام.. فكتب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور (١٣٢٧ ـ ١٣٩٠هـ/ ١٩٠٩ ـ ١٩٧٠م) عن اشتمال الحقائق على «**المتصلة بالمادة، والمتصلة بما وراءها**».. وعند المدارك الإنسانية المتعددة والمتعاونة فى اكتساب وإدراك حقائق عالمى الشهادة والغيب «فالإنسان يستطيع أن يتوصل إلى حقائق هذين العالمين بمداركه العديدة المدرجة، المستند بعضها إلى بعض، فى غير تنافر، ولا تدابر، ولا تناشز.. فالمدركات **الغريزية**، وراءها المدركات **الحسية**.. ثم المدركات الحسية، وراءها المدركات **العقلية**.. ثم المدركات العقلية، تؤدى إلى المدركات المفضية إلى تلقى المدركات **الغيبية الآتية من طريق الوحى**.. وتبقى هذه المدركات **متعاونة متساندة**، لا يمكن أن يحصل بطريق واحد منها ما يتناقض مع الحاصل من طريق مدرك آخر، إلا أن **بعض ما يقصر عن الإحاطة به أحد هاتيك الطرق، يمكن أن يصل به طريق آخر منها**، حتى تنتهى إلى الإذعان للمدركات الحاصلة بالطريق الخارق للعادة، وهو طريق الوحى.. **فعقل الإنسان، وعقيدته، وحسه المادى، وعواطفه الغريزية، كلها متجانسة متعاونة**، لا يخشى بعضها بعضًا، ولا يقطع أحدها سبيل الآخر..»[1].

هكذا وجدنا الموقف الإنسانى إزاء المعرفة.. التى مثلت وتمثل نزوعا إنسانيًا دائمًا لتحصيل العلم الكسبى، الخاص بالجزئيات والبسائط، والقائم على الإدراك والتصور، والمعلول للموجود[2] والمعلوم..

(١) محمد الفاضل بن عاشور (روح الحضارة الإسلامية) ص٢٠، ٢١. طبعة المعهد العالمى للفكر الإسلامى، واشنطن سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٢) وبذلك تتميز المعرفة الإنسانية، والعلم الإنسانى عن العلم الإلهى، المتصف بالإحاطة، والذى هو سبب للموجود والمعلوم وليس معلولا لهما، والذى لا يتوقف على الإدراك والتصور.. فهو مفارق للمعرفة الإنسانية والعلم الإنسانى.

فإلى المعرفة هناك نزوع إنسانى عام، على امتداد التاريخ، وفى كل البقاع، ومن كل الأجناس..

أما فى نظريات المعرفة ـ مصادر المعرفة.. وسبل اكتسابها ـ فتتمايز وتتعدد مذاهب الأمم والحضارات..

ومن هذه المذاهب فى نظريات المعرفة:

ـ **المذهب المادى الوضعى**.. الذى جعل المعرفة حسية، مصدرها الواقع المادى المحسوس.. وسبلها العقل الإنسانى والتجربة بالحواس..

ـ **والمذهب الإشراقى الباطنى**.. الذى أدار ظهره للواقع المادى.. وللعقل والنقل.. مختزلا مصادر المعرفة فى الفيض والإلهام.. وسبلها فى الحدس القلبى..

ـ **والمذهب الإسلامى**.. الذى تكاملت فيه مصادر المعرفة، عندما جمعت بين عالمى الغيب والشهادة، وكتابى الوحى والكون.. وتكاملت فيه ـ كذلك ـ سبلها وآليات اكتسابها، فجمعت بين العقل والنقل والتجربة والوجدان..

فكان ذلك فى الإسلام واحداً من ميادين التعددية ـ فى نظريات المعرفة ـ بإطار الوحدة فى النزوع الإنسانى إلى المعرفة..

* * *

إنسانية واحدة وتعددية فى الأمم والشعوب والقبائل والأجناس

فى التصور الإسلامى لبداية البشرية والإنسانية: أنها بدأت بآدم ـ عليه السلام ـ خلقه الله ـ سبحانه وتعالى ـ وسواه ونفخ فيه من روحه: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩) ﴾ [الحجر: ٢٨، ٢٩].. خلقه الله ليستخلفه فى استعمار الأرض وعمرانها: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ(٣٠) ﴾ [البقرة: ٣٠] وأن البشرية قد تناسلت وتكاثرت من آدم وزوجه حواء، فالتكاثر البشرى قد جاء من نفس واحدة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١) ﴾ [النساء: ١].

وفى إطار هذه الوحدة تعددت وتمايزت واختلفت الأجناس والألوان والأمم والشعوب والقبائل والألسنة واللغات والقوميات والحضارات.. إلخ.. إلخ.. أنواع وألوان من التعددية فى إطار الإنسانية الواحدة، والبشرية التى يرجع إليها وينتسب الجميع..

ففى إطار الإنسانية الواحدة يتميز كل إنسان بنبرة لسانه ونغمات صوته، وذبذبات نطقه وبصمة بنانه - بل وعينه ونَفَسه - عن سائر إخوته من بنى الإنسان! . .

وفى إطار البشرية الواحدة تتمايز الأمم باللغات التى ترسم على خارطتها دوائر القوميات. . كما تتمايز فى هذا الإطار الألوان والأجناس. .

وهذه التعددية فى إطار الإنسانية الواحدة هى - فى الرؤية الإسلامية - «آية» من آيات الله فى الخلق، لا تبديل لها ولا تحويل. . فالإنسانية جامع، والاختلاف تنوع فى إطار هذا الجامع، لا قيام لطرف إلا بوجود الطرف الآخر، وذلك حتى يكون التفاعل والتعارف قائماً - دائماً وأبداً - بين الفرقاء المتمايزين فى المحيط الإنسانى الجامع. . ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (٢٢) ﴾ [الروم: ٢٢].

وإذا كان المراد بالألسنة: أعضاء النطق - كما هو رأى بعض المفسرين - فإن المراد بهذا الاختلاف «هو أن ينشئها الله تعالى مختلفة فى الشكل والهيئة والتركيب، فتختلف نغماتها وأصواتها حتى لا يشتبه صوتان من نفسين هما أخوان»[1]، فكأنما التعددية والاختلاف فى الألسن قرينة بالتعددية والاختلاف فى «البصمات» المميزة - فى إطار الإنسانية - لكل بنان! . .

وبعبارة الزمخشرى (٤٦٧ - ٥٣٨هـ/ ١٠٧٥ - ١١٤٤م) فإن هذا التمايز والتعدد والاختلاف آية من آيات الله فى «أجناس النطق، حتى لا تكاد تسمع منطقين متفقين فى همس واحد، ولا جهارة، ولا حدة، ولا رخاوة، ولا فصاحة، ولا لكنة، ولا نظم، ولا أسلوب، ولا غير ذلك من صفات النطق وأحواله. وكذلك الصور وتخطيطها والألوان وتنويعها»[2] أما إذا كان الاختلاف والتنوع والتعدد فى اللغات - التى ترسم حدودها دوائر الأمم والقوميات - فإن أمر هذا التنوع واضح للعيان. . وهو تنوع لا ينفى الاختلاف فى الألسنة عند كل فرد من الأفراد. .

* * *

---

(١) الطبرسى: (جوامع الجامع فى تفسير القرآن المجيد) ج٢ ص ٢٨١. انظر (أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم) ج١ ص ٢٢٥.

(٢) (الكشاف): ج٣ ص ٢١٨. طبعة القاهرة سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

وغير التعددية فى الألسن واللغات والألوان والأجناس تمايزت الإنسانية إلى شعوب وقبائل، وذلك ليتعارف كل شعب وقبيل على نحو أخص، ثم لتتعارف الشعوب والقبائل بعضها مع بعض فى الإطار الإنسانى الجامع لسائر الشعوب.. ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ [الحجرات: ١٣].

وإذا كان هذا التمايز والاختلاف بين الجماعات والشعوب والقبائل، هو تنوع فى إطار جامع الإنسانية الواحدة، فإن المنطق القرآنى قد جعل حكمته فى التعارف بين بنى الإنسان «التعارف والوئام، لا التناحر والخصام»[1].. وهو منطق مؤسس لفلسفة إنسانية ترفض التعصب للعنصر والجنس ضد بقية الأجناس، وتنكر دعاوى احتكار الفضائل فى أمة بعينها دون الأمم الأخرى، وترى الفضائل والرذائل مشاعا بين كل الأمم والشعوب، تتفاوت فيها بالكسب والتدافع والاستباق، فتتعدل مواريثها منها، وتتفاوت أرصدتها فيها، دون أن تكون حظوظها منها طبعًا وجبلة يستعصيان على التعديل والتغيير.

ولقد طبعت هذه الفلسفة ـ فى التعددية والتنوع بين الأمم والشعوب فى إطار الجامع الإنسانى ـ طبعت الثقافة الإسلامية بالطابع الوسطى الذى زاوج ما بين الخصوصيات التى تتمايز بها وفيها الأمم والشعوب، وما بين شيوع الفضائل والرذائل فى سائر الأمم والشعوب، فكان الاعتزاز بالخصائص والمميزات، دون إنكار لخصائص ومميزات الآخرين.. وبرز هذا التوجه فى الثقافة الإسلامية، حتى غالب فغلب نزعات الشعوبية الأعجمية والتعصب القبلى العربى كليهما.. ذلك أن «اعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين: أحدهما ما خُص به قوم دون قوم فى أيام النشأة، بالاختيار للجيد والردىء والرأى الصائب والفضائل، والنظر فى الأول والآخر. وإذا وقف الأمر على هذا، فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساو، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم.

(١) (فى ظلال القرآن) جـ٥ ص ٣٣٤٨.

فللفرس السياسة والآداب والحدود. وللروم العلم والحكمة. وللهند الفكر والروية والخفة ـ (الشعوذة) ـ والسحر والأناة. وللترك الشجاعة والإقدام. وللزنج الصبر والكد والفرح. وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان.

ثم إن هذه الفضائل المذكورة ـ في هذه الأمم المشهورة ـ ليست لكل واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها، ثم في جملتها من هو عار عن جميعها، وموسوم بأضدادها. فقد بان بهذا الكشف أن الأمم كلها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة..

ثم إن كل أمة لها زمان على ضدها، وهذا بيّن مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان الإسكندر، لما غلب وساس وملك. وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها. وقد رأيت العرب حين هبّت ريحهم وأشرقت دولتهم بالدعوة، وانتشرت دعوتهم بالملة، وعزت ملتهم بالنبوة، وغلبت نبوتهم بالشريعة، ورسخت شريعتهم بالخلافة، ونُضرت خلافتهم بالسياسة الدينية والدنيوية. كيف تحولت جميع محاسن الأمم إليهم، وكيف وقعت فضائل الأجيال عليهم..

وهذا التحول من أمة إلى أمة يشير إلى فيض جود الله تعالى على جميع بريته وخليقته بحسب استجابتهم لقوله، واستعدادهم على تطاول الدهر في نيل ذلك من فضله......

فالأمم كلها شرع واحد في عدم الكمال، إلا أنهم متفاضلون بعد هذا فيما نالوه بالخلقة الأولى، وبالاختيار الثاني..»[1].

فهذه الفلسفة الإسلامية في التعددية ـ بإطار الجامع الإنساني ـ قد أثمرت ثقافة إنسانية في النظر إلى خصائص ومميزات الأمم والشعوب.. سواء منها الموروث ـ بالخلقة الأولى ـ أو المكتسب ـ بالاختيار الثاني ـ وهي الثقافة المحققة للحكمة الإلهية من وراء التعدد والتمايز والاختلاف بين الأمم والشعوب.. حكمة التعارف بين الفرقاء المتمايزين في الإطار الإنساني العام.

---

(١) أبوحيان التوحيدي: (الإمتاع والمؤانسة) ج١ ص ٧٣ ـ ٧٥، ٨١، ٨٩.

بل لقد ربطت هذه الفلسفة الإسلامية بين «الجامع الموحِّد» وبين «التعدد والتمايز والاختلاف» ربطًا جدليًا، لا قيام لأحدهما دون الآخر.. فلا «جامع» إذا لم يكن هناك «فرقاء» يجمعهم هذا الجامع.. ولا «تعدد» إلا إذا كان منسوبًا إلى «جامع» لهذا العدد المتعدد!.. وبعبارة القدماء: فإنه «لم يجز في الحكمة الإلهية غير هذه القسمة؛ لأن الاشتراك لو سبق بلا تفاوت لم يكن اشتراكًا، والتقاسم لو عَرِيَ من الاتفاق لم يكن تقاسمًا، فصار ما من أجله يفترقون، به يجتمعون، وما من أجله ينتظمون، به ينتشرون»[1].

فهي تعددية في إطار الوحدة.. وتنوع في نطاق الجامع.. واختلاف وتمايز في الإطار الإنساني العام.

فالتنوع والتعدد والاختلاف: سنة.. وكذلك الازدواج.. بل إن الازدواج، المعبر عن الاقتران، هو - في حقيقته تعبير عن التقابل والتنوع والاختلاف ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨)﴾ [النبأ: ٨]؛ فالازدواج والاقتران لا يتأتى إلا بين فرقاء متمايزين ومتعددين مختلفين. فالإنسانية الواحدة - في التصور الإسلامي: أمم وشعوب وقبائل، وألسنة ولغات وألوان وأجناس.. تتنوع وتتمايز وتتعدد وتختلف في الإطار الإنساني الجامع..

بل إن هذه الفلسفة الإسلامية - في التعدد بإطار الوحدة - لا تقف عند عالم الإنس، وإنما تتجاوزه لتشمل أيضًا عالم الجان؛ فهو أيضًا أمم وجماعات: ﴿أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾ [الأعراف: ٣٨].. وتتوزعهم العقائد والشرائع والمناهج، كما تتوزع بني الإنسان ﴿وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا (١١)﴾ [الجن: ١١] ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا (١٤) وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (١٥)﴾ [الجن: ١٤، ١٥].

إنها سنة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل: التعددية في إطار الوحدة، والاختلاف في إطار الجامع المُوَحِّد، والتمايز في إطار الائتلاف.

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص ٢١١.

أمّة واحدة
وتعددية فى الملل .. والأقوام.. والمذاهب والأحزاب

إن الكثير من المعاجم والقواميس التى عرفت - وتعرض - بالتعريف لمصطلح «الأمة» - وخاصة تلك التى تأثرت بالمضامين الغربية لهذا المصطلح - قد تميز تعريفها لهذا المصطلح بالضبط والتحديد، على تفاوت فى السمات والقسمات والشروط التى وضعتها - وتضعها - هذه المعاجم والقواميس للجماعة البشرية الجديرة بأن تكون «أمة» متميزة عن غيرها من الأمم الأخرى.

ففى الموسوعات والمعاجم ذات التوجه الفكرى المادى تتصدر العوامل المادية الشروط والسمات التى تؤهل الجماعة البشرية لتكون «أمة» حتى لتعتبر **«السوق» و«الحياة الاقتصادية المشتركة»** هى البوتقة التى تنصهر فيها الأمة، و«الرحم» التى تولد منها، مع ما يلزم لهذه «السوق» من «أرض مشتركة» تثمر - فى الميدان الفكرى والثقافى - «تكوينًا نفسيًا مشتركا» يربط بين هذه «الأمة» بروابط «المشاعر» والأحاسيس والمثل والمزاج والقيم والذكريات والمواريث والآمال[1] . . **إلخ . . إلخ «فللسوق» هنا ما ليس «للدين»!** . .

وبعض هذه القواميس والمعاجم يذهب فى التحديد والضبط لشروط «الأمة» وسماتها وقسماتها بعيدًا، حتى ليخلط خلطًا واضحًا بين «الأمة» و«الدولة». فيرى أن

---

(١) (الموسوعة الفلسفية) وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف: م. روزنتال. ب. يودين. ترجمة: سمير كرم. طبعة بيروت ١٩٧٤م.

«الأمة»: جماعة سياسية مستقلة ذات إقليم محدد، يشترك أعضاؤها في الولاء لمؤسسة واحدة، مما يؤدي إلى إحساسهم بالوحدة، وبأنهم يكونون مجتمعاً. ولا يلزم لقيام الأمة أن تكون ذات أصل مشترك، أو لغة واحدة، أو دين أو عنصر واحد، وإن كانت الأمم تتكون عادة اعتماداً على التاريخ المشترك ووجود عناصر ثقافية متشابهة..»[1].

وينحو نحو هذا النهج، ذلك التعريف الذي يرى «الأمة: جملة الأفراد الذين يكونون وحدة سياسية، وتجمع بينهم وحدة الوطن والتراث والمشاعر من آلام وآمال..»[2].

فهذا الخلط بين «الأمة» و«الدولة» هو ثمرة من ثمار التأثير الفكري الغربي في مادة ومضمون هذه المعاجم والقواميس «العربية»، وهو ـ أيضا ـ خادم للأهداف الغربية من وراء إشاعة هذه المضامين في هذه التعريفات التي تكوّن وتلوّن وتصنع فكر القراء والباحثين العرب والمسلمين في هذا البحث.. مبحث «الأمة»، وتحديد ماهيتها ونطاقها!..

فالحضارة الغربية قد صاغت «للأمة» أمثال هذه التعريفات التي خلطت بينها وبين «الدولة»؛ لأن «أمم» هذه الحضارة قد امتلكت كل منها ـ تقريباً ـ «دولتها» الحرة المستقلة.. وبعض «دول» هذه الحضارة، وإن ضمت «أمماً» متعددة فليس في إطارها «أمم» فتتها القهر الاستعماري فحرمها من امتلاك «الدولة» الواحدة للأمة الواحدة.. فالتطابق الواقعي قائم في إطارها بين «الأمة» و«الدولة» إلى حد كبير[3]...

---

(1) (قاموس علم الاجتماع) تحرير ومراجعة: د. محمد عاطف غيث. طبعة القاهرة ١٩٧٩م.

(2) (المعجم الفلسفي) ـ وضع مجمع اللغة العربية ـ القاهرة.

(3) «الدولة»: هي جهاز السلطة في مجتمع من المجتمعات. وليس بالضرورة أن يكون شكلها الأوروبي ـ جهاز القهر القوي، والقوة القاهرة ـ هو شكلها الوحيد، فكل سلطة عامة وعليا في مجتمع ما هي ـ على نحو ما ـ «دولة» بل إن درجة الإطلاق والشمول ـ للدولة ـ متفاوتة حتى في النماذج الأوروبية.. فالدولة الكليانية ـ الشمولية ـ «الدولتية Statism» في النظم الفاشية والماركسية غيرها في النظم الليبرالية. وعلى سلطة الدولة ـ السلطان ـ في النموذج الإسلامي قيود أكثر مما هي في النموذج الغربي بأنواعه المتميزة؛ لأن الدولة الإسلامية خاضعة لشريعة سماوية، بينما هي في النموذج الغربي واضعة الشريعة. وعلى حين يضع النموذج الإسلامي سلطات الاجتهاد ـ التشريع ـ والقضاء خارج السلطة التنفيذية، نجد سلطة التشريع ـ البرلمان ـ مع السلطة التنفيذية ـ في النموذج الغربي ـ داخل الهيئة البرلمانية لحزب الأغلبية الحاكم!.. انظر (موسوعة السياسة) ـ تحرير: د. عبدالوهاب الكيالي ـ طبعة بيروت ١٩٨١م.

وشيوع هذا المفهوم - الذي يطابق بين «الأمة» و«الدولة» - في قواميس ومعاجم الأمم التي مزقها القهر الاستعماري الغربي، أو المصالح الإقليمية الضيقة لبعض العشائر والفئات والطبقات، والتي أثمرت نظم «ملوك الطوائف» الذين صنعهم ويرعاهم الاستعمار وهيمنة الحضارة الغربية.. إن شيوع هذا المفهوم يسهم ولا شك في تشكيك هذه الأمم بوحدتها.. فيفقدها الاتجاه الموحد نحو استكمال وحدتها كأمة، ونحو إقامة الدولة الواحدة التي ترسخ وحدة الأمة وتنمي سماتها وقسماتها.. وهنا تنهض المفاهيم الغربية - عندما توظف خارج إطارها وتزرع في غير أرضها - بدورها في مؤازرة غيرها من أدوات القهر والاستلاب التي صنعها ويصنعها الاستعمار.. وفي هذا الإطار، وتحت هذا الضوء يجب أن نرى قيمة ومرامي ونتائج دعوى الذين ينطلقون من المفاهيم الغربية عن «الأمة» لينكروا وحدة المسلمين كأمة!..

* * *

ومن هذه المعاجم والقواميس من برئ من آفة الخلط بين «الأمة» و«الدولة»، مع تميزه - في تعريفه للأمة - بخصائص التعريفات المنطقية الحديثة التي تحاول استقصاء السمات والشروط والحدود، كي يكون التعريف أقرب ما يكون إلى التعريف «الجامع المانع» فنجدها تعرّف «الأمة» - قانونًا - بأنها: «جماعة من الناس تجمعهم عناصر مشتركة، كوحدة الأصل واللغة والعقيدة والتراث الفكري، مما يجعلهم وحدة حضارية واحدة، ويخلق عندهم شعورًا بالانتماء إلى تلك الوحدة وتعلقًا بها. والأمة حقيقة اجتماعية وحضارية، خلافًا للدولة، التي تعتبر وحدة سياسية وقانونية. ويلاحظ أن الأمة قد تكون موزعة بين عدة دول، كما كان الشأن بالنسبة للأمة العربية، كما أن الدولة قد تضم عناصر مختلفة، كما كان الشأن بالنسبة للإمبراطورية العثمانية قديمًا، وسويسرا حديثًا..»(1).

تلك هي أبرز المناهج في تعريف «الأمة» بالمعاجم والقواميس والموسوعات الحديثة، جمعت بينها - رغم التمايز والاختلاف - خاصية الضبط والتحديد والاستقصاء للشروط والقسمات التي لا بد منها كي تطلق على جماعة بشرية ما مصطلح «الأمة»..

---

(1) (المعجم الكبير) - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة ١٩٧٠م.

ولقد تعمدنا الإشارة إلى هذه الخاصية الحديثة فى تعريف «الأمة» لتبرز ـ كما سيأتى ـ افتراقها واختلافها مع النهج العربى الإسلامى فى تعريف «الأمة» ذلك النهج الذى ابتعد ـ قاصداً وعامداً ـ عن الضبط والتحديد ووقف فى التعريف للأمة عند حدود «الجماعة»، فاعتبر «الجماعة» ـ أية جماعة ـ التى يربطها رابط ويجمعها جامع ـ أيًا كان هذا الرابط وهذا الجامع ـ اعتبرها: «أمة» متميزة عن غيرها من الأمم.. ذلك أن وراء هذا النهج العربى الإسلامى دلالات فكرية تنم عن خصوصيات للأمة العربية الإسلامية جديرة بالبلورة والتحديد عندما نبحث عن المفهوم المتميز لمصطلح «الأمة» فى حضارتنا العربية الإسلامية، وذلك فضلاً عن شهادة هذا النهج المتميز فى تعريف «الأمة» بوحدة المسلمين كأمة واحدة، ذات حضارة واحدة.. وقيام التنوع فى إطار هذه الأمة الواحدة..

مفهوم الأمة فى أصول العربية

يقول الراغب الأصفهانى (٥٠٢هـ/ ١١٠٨م) فى كتابه (المفردات فى غريب القرآن) عندما يعرض لتعريف «الأمة»: إنها «كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أم اختياراً، وجمعها: أمم..»[1].. فهى ـ إذن ـ الجماعة يجمعها أمر ما فيميزها عن غيرها من الجماعات، سواء أكان هذا الجامع طبيعيًا وخلقة وتسخيراً ـ كما هو الحال فى الخلق الإلهى لجماعات (أمم) الحيوان غير المختارة، وفى الجوامع الطبيعية التى تجمع الجماعات (الأمم) الإنسانية ـ أو كانت جوامع مختارة وضعية كاللغة، مثلاً.

ولقد استقر ـ واستمر ـ هذا المفهوم لمصطلح «الأمة» فى تراثنا اللغوى، وعبر معاجمنا العربية، وكتب التعريفات وكشافات مصطلحات الفنون[2]، ونهج ذات النهج أحدث هذه المعاجم ـ وهو (المعجم الكبير) ـ عندما استند إلى القرآن الكريم

(١) (المفردات فى غريب القرآن) ص٢٣.

(٢) انظر (لسان العرب) ـ لابن منظور ـ طبعة دار المعارف. القاهرة. والتهانوى (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند ١٨٩٢م.

والسنة النبوية الشريفة والشعر العربى ـ وهى دواوين اللغة العربية ومصادرها المرجعية ـ فكشف عن أصالة هذا المضمون لهذا المصطلح فى لغتنا العربية . .

فالأمة : هى الجماعة ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران : ١٠٤] وهى الجماعة والجنس من كل حى ، ولو لم يكن بشرا : ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾ [الأنعام : ٣٨] . . وهى الجماعة من الناس يربطها رباط «الجيل والقرن» ﴿ كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ ﴾ [الرعد : ٣٠] . . وهى أمة ـ أى جماعة ـ كل نبى ـ الذين أرسل إليهم ـ الذين آمنوا منهم ، والذين ظلوا على كفرهم ، فهم جميعًا «أمة الدعوة» ، ويجمعها جامع الدعوة ورباطها . . والذين آمنوا منهم هم «أمة الإجابة» يجمعهم جامع الإيمان ورابطة الإجابة . . ثم هى الفرد إذا قام ـ بامتيازه وتميزه ـ مقام الجماعة . . كالرجل الذى لا نظير له . . والمعلم الجامع للخير ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا ﴾ [النحل : ١٢٠] . . والمتفرد بدين الحق رغم طوفان الوثنية والضلال : «يُبْعَث يوم القيامة زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده»[(١)] !

كما يطلق المصطلح ـ مصطلح «الأمة» ـ على «الدين والملة» كجامع يجمع الجماعة فيجعلها أمة : ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (٢٣) ﴾ [الزخرف : ٢٣] وعلى السُّنَّة والطريقة ـ بهذا المعنى ـ وكذلك على «الحين والزمان» كرابط جامع لمن يعيشون هذا الحين والزمان : ﴿ وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ ﴾ [هود : ٨] وأخيرا يطلق هذا المصطلح ـ «الأمة» ـ على «المُلْك» ، كرباط سياسى يجمع الرعية برباط الدولة . .

وعلى هذا الدرب سار (معجم ألفاظ القرآن الكريم) ـ بعد ما نظر فى المواضع التى ورد فيها مصطلح «الأمة» بآيات القرآن ـ فقال عن «الأمة» : إنها «كل جماعة يجمعهم أمر ما ، وجمعها : أمم . والأمة : الدين . . والحين . . » ؛ ذلك لأن أربعة وأربعين موضعًا

---

(١) مأثور نبوى شريف .

من مواضع ورود هذا المصطلح بالقرآن الكريم قد جاء معناه فيها دالا على «الجماعة من الناس» . . بينما جاء في موضعين بمعنى «الحين» وفي موضعين بمعنى «الدين» . . وبمعنى «القدوة ومعلّم الخير» في موضع واحد . . فموسى - عليه السلام - عندما ورد ماء مدين . . ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣] فهم جماعة جامعها: طلب السقاية من ماء مدين . . ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: ١٢٨] جامعها: إسلام الوجه لله . . ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] جامعها: التواصي بالحق والصبر على مكاره الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨] . والجامع في كل منها: النظام والاشتراك في نمط الخلقة وطرائق العيش . . إلخ . . إلخ . .

ولقد كانت السنة النبوية الشريفة الردف الذي سار على نهج القرآن الكريم في استخدام هذا المصطلح - مصطلح «الأمة» - قاصدة به ذات القصد، وواضعة فيه ذات المضمون . ففيها نجد أحاديث الرسول ﷺ : **«إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»**[1] . . وجامعها: رباط الإجابة للدعوة المحمدية . . و: **«صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية»**[2] فالمعاصي لم تخرج أهلها من جامع الأمة . . و: **«لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله، لا يضرها من خالفها»**[3] . . فكونها جزءاً متميزاً لم يخرجها عن جامع الأمة . . و . . **«النمل أمة من الأمم»**[4] . . و . . **«ولولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها»**[5] فهي جماعة أي أمة . . إلخ . . إلخ . .

فهي - إذن - الجماعة . . أية جماعة يربطها أي رباط جامع هي «أمة»، دونما ضبط أو تحديد لروابط بعينها، أو لعدد من هذه الروابط الجامعة .

---

(١) رواه ابن ماجه .

(٢) رواه الترمذي - قد تكون لنا آراء، متبعها «الدراية»، في أحاديث الصراعات والمناقب المذهبية والعرقية ليس هذا موضعها . . إذ موطن الاستشهاد الآن هو المعنى الذي استخدم المصطلح للدلالة عليه .

(٣) رواه ابن ماجه .

(٤) رواه مسلم .

(٥) رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد .

ذلك هو المضمون الذى اجتمعت عليه أصول العربية، وساد فى حضارتنا الإسلامية..

فهل لهذه «المرونة» التى رفضت التحديد والتقييد، والتى تركت الباب مفتوحًا للروابط المضافة إلى الجماعة، وكذلك لحدود الجماعة ذاتها.. وأيضًا لألوان التنوع فى داخلها.. هل لهذا النهج المتميز، وهذه الخصوصية العربية الإسلامية دلالة حضارية فى ميدان التمايز الحضارى والخصوصيات القومية، يمكن رصدها عندما تكون المقارنة بين الأمم والحضارات؟!.. وهل فى ذلك ما يلقى ضوءًا على أمر ذى بال فى مفهوم «الأمة» بحضارتنا العربية الإسلامية؟! على النحو الذى يكون شاهدًا صادقًا على «وحدة الأمة الإسلامية» وتميزها بين الأمم؟!.. وأيضًا على «التنوع.. والتعددية» فى إطار جامع هذه الأمة الواحدة؟!.. لننظر..

• أمة تنحو نحو العالمية

فى الحضارة الغربية ساد مصطلح «الأمة» فى مرحلة تبلورت فيها القوميات، على أنقاض الرابطة اللاهوتية النصرانية الجامعة.. فكان الاستقلال والانسلاخ هو طابع المرحلة. ثم كان الطابع الصراعى الذى تولد من تناقضات المصالح الرأسمالية عاملاً هامًا فى تأجيج العصبية القومية، فكان البحث - فى إطار الفكر القومى الغربى - عن الفواصل والفروق وعوامل التمايز بين الأمم والقوميات.. فرأينا الضبط والتحديد للسمات والشروط الجامعة المانعة فى تعريف «الأمة» إذكاء لروح التميز، الذى صار بوتقة لروح «المغايرة» القومية، وشحنًا للوجدان القومى كى يدفع كل أمة إلى الغلبة فى حلبة الصراع على المصالح والأقاليم، داخل أوروبا أولاً، وخارجها بعد ذلك، إن فى العالم الجديد أو القديم طلبا لمصادر الثروة، والأيدى العاملة الرخيصة، وتحقيقًا للهيمنة والاحتواء..

تلك كانت ملابسات الصياغة والتحديد لمضمون مصطلح «الأمة» فى الفكر القومى للحضارة الغربية.. ولما كانت ملابسات صياغة مضمون هذا المصطلح فى حضارتنا العربية الإسلامية مغايرة تمام المغايرة ومخالفة كل الاختلاف لتلك الملابسات الغربية،

بل وعلى النقيض منها. . فلقد تميز عندنا هذا المفهوم والمضمون لمصطلح «الأمة» تميزاً كبيراً.

فالطور العربى الإسلامى لحضارتنا، الذى تبلور على أرض أمتنا بعد الإسلام، والذى تعيشه هذه الأمة، كامتداد متطور لمواريثها الحضارية والفكرية التى سبقت ظهور الإسلام. . هذا الطور العربى الإسلامى لم يكن طور انسلاخ عن رباط أشمل، ولا استقلال عن كيان أكبر، ولا بحث عن العوامل المميزة، والفواصل والحواجز والفروق. . وإنما كان ـ على العكس من ذلك ـ طور جمع وتأليف للفكر الحى المتوقد الذى جاء به الإسلام مع المواريث الفكرية والحضارية التى وجدها العرب المسلمون فى البلاد التى دخلت فى عالم الإسلام. . وللجماعة العربية المسلمة التى انطلقت من شبه الجزيرة مع الشعوب التى توحدت فى إطار الدولة العربية الإسلامية الجامعة. . فلم يكن همّ هذه الحضارة وجماعتها البشرية ـ ومن ثم لغتها العربية ـ البحث عما يميز ويحدد ويفصل ويفرق، طلبًا للاستقلال القومى عن كيان أوسع ورابطة أشمل، وإنما كان همها هو البحث عن عوامل التأليف لأمة أكبر وجامعة أشمل، وحضارة أوسع. . ولذلك، فلقد وقفت هذه الحضارة ـ ولغتها ـ بمضمون ومفهوم معنى «الأمة» عند مضمون الرباط الجامع للجماعة، أيًا كان هذا الرباط، وذلك حتى يظل الباب مفتوحًا للتأليف والاستيعاب، وحتى تمتد مساحة تأثير وفعالية «النواة الإسلامية» فتشمل دائرة حضارتها كل الجماعات التى تدخل دائرة حضارة الإسلام، حتى ولو لم تتدين بدين الإسلام. . فكان هذا التوجه بمثابة العملة ذات الوجهين: الأفق المتسع، دائمًا وأبدًا، للاستيعاب. . ووجه التنوع والتعددية فى إطار هذه الأمة! . .

ولقد دعّم من هذا التوجه: عالمية الرسالة الإسلامية، وأهمية العقيدة فى الدين الإسلامى. . وأيضًا كونها الرسالة الخاتمة التى جاءت لتستوعب ميراث الماضى ـ بالإحياء والتجديد ـ ولتصوغ منه ـ بمعايير الإسلام ـ حضارة مستقبلية، ذات نزوع عالمى لا تنكر التمايزات بين الجماعات البشرية، ولا تحاربها، ولكنها تهذب شذوذها وغلوها لتوظيف التعددية القومية فى بلورة وإنماء وتطوير أمة واحدة، صاحبة حضارة ذات نزوع عالمى. . لهذا كان وقوف هذه الأمة عند الحد الأدنى من الروابط فى مضمون

«الأمة» ومفهومها، طلبًا للحركة، ونزوعًا للامتداد وتوجهًا للتأليف، ورفضًا لعصبية الانغلاق وتعصب الاستعلاء على غيرها من الجماعات والأمم والحضارات..

لقد كان توجهًا للامتداد الاندماجي، لا للاستقلال الانفصالي، وكان اجتماعها على أن «تَحَقُّقَها» إنما هو مهمة دائمة ومستمرة، لا بالمسخ والنسخ للمواريث والقسمات الحضارية الأخرى - كما حاولت وتحاول ذلك الحضارة الغربية مع غيرها من الحضارات - وإنما بالإحياء والتجديد والتطوير والاستيعاب لما هو قابل وصالح للإحياء والتجديد والاستلهام من المواريث الفكرية والحضارية على اختلاف مواطنها وميادينها وألوانها..

إنه منطق متميز.. وتوجه متميز، أثمر هذا التميز لمفهوم «الأمة» في حضارتنا العربية الإسلامية عنه في غيرها من الحضارات.. وعنه في الحضارة الغربية على وجه الخصوص.

■ **ففي قريش بمكة** نزل الوحي الإلهي على المصطفى محمد بن عبدالله (ﷺ)، برسالة الإسلام.. فكان «التوحيد الديني» الإسلامي - الذي بلغ الذروة في نقاء التنزيه والقمة في التجريد - كانت لهذا «التوحيد الديني» آثاره العظمى في «توحيد هوية» الجماعة البشرية العربية، التي كانت الوثنية المتعددة تجسد وترمز إلى تشرذمها وتمزقها القبلي في الجاهلية.. وذلك دون أن تعني هذه «الجامعة القومية العربية» سيادة قريش، ولا تجاهل التمايزات القبلية أو القفز على واقعها.. وإنما كانت هذه الظاهرة التوحيدية الوليدة «تأليفًا» للقبائل المتميزة، و«وحدة» لا تنكر «التعددية».. حتى لقد عدت من معجزات الإسلام التي أبدعها الله - سبحانه - في الواقع الإسلامي الجديد ﴿ **وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٣)** ﴾ [الأنفال: ٦٣].

ولم يقف هذا الوليد الحضاري بنطاق الأمة ومفهومها عند حدود «القبائل العربية»، فلقد كانت مرحلة تجاوزها التأثير التوحيدي الذي بدأ من قريش، مستعينًا بها على إنجاز أكبر في دائرة أوسع، هي دائرة وحدة «القبائل» و«الشعوب» بمعيار «التأليف» وفي إطار «التعارف» الذي لا يلغي التمايز، ولا يقفز على الخصوصيات، وإن أتاح الفرص

وخلق الأطر للتفاعل والتوحيد.. فمع التعددية تكون وحدة الأمة الطامحة إلى الامتداد الطوعي: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير (١٣)﴾ [الحجرات: ١٣].. فالاتجاه إلى الأمة العالمية لا ينكر أن التعددية هي سنة من سنن الله في الكون والخليقة ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين (٢٢)﴾ [الروم: ٢٢].

إنها أمة «دائمة التَّحقُّق».. بل إن ديمومة هذا التَّحقُّق هي معيار حيويتها ونهوضها برسالتها العالمية والخالدة التي أرادها لها الله!..

ولذلك، فلقد وازنت هذه الأمة ـ وهي تحقق امتدادها وتبلور حضارتها ـ بين «الخاص» و«العام».. فكما أنجزت «وحدة» القبائل، دون إلغاء للقبيلة، وإنما بجعلها لبنة في بناء أشمل، هو بناء الأمة الجديد ـ وذلك بعد أن كانت كيانًا مستقلاً تمامًا ومستعصيًا على الترويض ـ كذلك وجدناها تقيم ـ بواسطة «التعارف» الذي هو التفاعل الطوعي ـ رباطًا جامعًا بين «القبائل» و«الشعوب» حتى لقد احتضن محيطها الجامع ـ كأمة وحضارة ـ «الجزر القومية» فجمعها جميعا بخيوط الحضارة الإسلامية، دون أن ينكر عليها التمايز القومي المبرأ من العصبية العرقية وضيق الأفق النَّسبي والجنسي.. فعرف مفهوم الأمة ـ في فكرنا الحضاري، وفي تجربتنا التاريخية وميراثنا الاجتماعي ـ الدوائر التي تبدأ من «الفرد» إلى «الأسرة» ـ أو القبيلة والعشيرة ـ إلى «الشعب» إلى «الأمة» ـ بالمعنى القومي إلى «الجامعة الإسلامية».. مع السعي الحثيث إلى تعميق الرباط الجامع، وإلى مد نطاقه إلى أفق جديد.. بل لقد مدت الدائرة الإسلامية مع الدائرة الإنسانية الخيوط والعلائق والأسباب.

لقد كان «الإسلام» ـ كدين ـ وكانت «الجامعة العربية الإسلامية» ـ كأمة ـ وكانت «الحضارة العربية الإسلامية» ـ كإبداع تزامل في صنعه: الوحي الديني وعلومه مع المواريث الفكرية والحضارية لشعوب البلاد التي دخلت عالم الإسلام ـ وكانت «الدولة» كأداة للدين والحضارة ـ.. كان جميع ذلك في مسيرتنا الحضارية وتجربتنا

التاريخية وممارستنا الاجتماعية أشبه ما يكون بالدوائر الدائمة الاتساع، حركها رسول الله منذ أن أتاه وحي ربه قائلا: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) ﴾

[العلق: ١ ـ ٥].

■ **وفي «الدين»**: بدأ الرسول ﷺ فجعل «أمة الدعوة» الأقربين من عشيرته ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (٢١٤) ﴾ [الشعراء: ٢١٤].. ثم عمم الدعوة على نحو جعل نطاق «أمة الدعوة» كل القوم والعشيرة، وهم «الجماعة الذين تربط بعضهم ببعض روابط دم أو نسب أو اجتماع»[1]..

ولقد حدث ـ سبحانه وتعالى ـ هذه الأمة عن خصوصيتها القومية التي تميزها بالمجد والمسئولية معاً، في إطار هذه الدعوة العالمية، فقال لها القرآن الكريم عبر خطابه لنبيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ﴿ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (٤٣) وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ (٤٤) ﴾ [الزخرف: ٤٣، ٤٤].. وفي الوقت ذاته كان حديثه القرآني عن عالمية الدعوة.. فمحمد ﷺ النبي العربي ـ ومبلغ الإعجاز العربي ـ هو رسول الله إلى العالمين: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (١٠٧) ﴾ [الأنبياء: ٥] وقرآنه الكريم ـ الذي هو شرف له وللعرب ـ موجه إلى العالمين: ﴿ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ (٩٠) ﴾ [الأنعام: ٩٠].

فشرف العرب في الإسلام الذي تمثل في اصطفائهم ـ كجماعة.. أمة ـ لحمل رسالته إلى العالمين.. يزامل عالمية الدعوة، ولا يحتكرها.. إنه الاتساق مع المفهوم العربي الإسلامي المتميز لمصطلح «الأمة» ونطاقها الذي لا تعرف آفاقه الحدود.. والجامعة في إطارها الدوائر والأنواع والتعدد في اللبنات والمكونات!..

■ **وفي «الدولة»** كانت البداية «عربية» ـ بالمعيار القومي العربي ـ ثم اتداحت دائرة الدولة وبنية تكوينها لتستشرف «العالمية» التي صنعت ثوبها من نسيج سداه دائرة

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم ـ طبعة القاهرة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

«العروبة الحضارية» ولحمته «الإسلام الحضارى» . . صانعة ذلك المزيج الحضارى الجديد والفريد! . .

لقد تأسست دولة المدينة، التى أقامها المسلمون الأوائل تحت قيادة النبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ وفق معيار «العروبة الحضارية» ووجدنا «دستورها» ـ الذى اشتهر فى التاريخ ومصادره بـ «الصحيفة» وبـ «الكتاب» ـ يعدد «اللبنات» التى كونت بناء الرعية فى هذه الدولة، فإذا هى جميعًا «قبائل عربية» . . وفى هذا «الدستور» وجدنا التمييز بين «أمة الدين» و«أمة السياسة»، كما وجدنا الجمع بينهما . . فالوحدة قائمة على التنوع والتمايز . . القبائل تتوحد فى الأمة . . والعرب المؤمنون ـ من المهاجرين والأنصار ـ هم «أمة الدين» . . وهم مع القطاعات العربية المتهودة من قبائل المدينة يكونون «أمة واحدة» . . أمة السياسة ورعية الدولة . . فالمسلمون «نواة» منها تبدأ دائرة الدولة، لتنداح شاملة العرب المتهودين، استشرافًا لدائرة أوسع . . دائرة الشعوب الأخرى والقوميات الأخرى.

وعن هذه الحقيقة حول مفهوم الأمة فى الدولة العربية الإسلامية الأولى يقول «دستور» دولة المدينة:

«هذا كتاب من محمد النبى، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. أنهم أمة واحدة من دون الناس. وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم . . وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم . . وأن ليهود بنى النجار . . وبنى الحارث . . وبنى ساعدة . . وبنى جُشَم . . وبنى الأوس . . وبنى ثعلبة . . وبنى الشُّطَيبة مثل ما ليهود بنى عوف . . وجفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم . . وأن بطانة يهود كأنفسهم . . وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب فى الدين، وعلى كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم، وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه

الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، **وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله**»[1]..

فبعد أن عدد «**الدستور**» ـ وهو يحصر لبنات الأمة والرّعية السياسية للدولة ـ القبائل العربية التى آمنت بالإسلام ـ من المهاجرين والأنصار ـ ومن لحق بهم وجاهد معهم.. ذكر أنهم أمة الدين ـ «أمة واحدة من دون الناس».. بعد ذلك شرع فعدد القطاعات المتهودة من القبائل العربية بالمدينة.. أى اليهود العرب ـ الأميين ـ لا العبرانيين: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون (٧٨)﴾ [البقرة: ٧٨].. وجعل لهؤلاء العرب المتهودين ـ مع بطانتهم ومواليهم ـ كامل الحقوق والواجبات المقررة للمواطنة فى الدولة الجديدة، مقرراً أنهم «أمة مع المؤمنين».. فالأمة هنا هى الجماعة.. ومنذ هذا التاريخ المبكر فى مسيرة الإسلام لم تقف حدود «الأمة ـ الجماعة» ـ عند «**أمة الدين**» **وإنما تجاوزتها، دون أن تسقطها.. لقد انداحت الدائرة ـ دون أن تهمل المركز أو تتخلى عن النواة بأى حال من الأحوال.. فالمنطلق قائم وفاعل وقائد، والمرجعية فى الأمة ـ المتعددة الشرائع الدينية ـ هى للشريعة الخاتمة للشرائع الإلهية، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله ـ وأيضًا ـ فالاستشراف للآفاق الأوسع والأبعد دائم؛ لأنها أمة الاستيعاب والإضافة والاستلهام والتمثل، وليست أمة الانسلاخ والتشرذم والحدود والسدود والتعصب والعدوان على الأغيار**..

• والتعددية فى الشرائع

لقد بلور الإسلام الهوية.. وألف الأمة.. وأقام الدولة ذات الرعية الواحدة، والمرجعية الواحدة، والدستور الواحد.. وفى إطار هذه الوحدة قامت وعاشت وتعايشت التعددية..

فالدوائر القبلية لم يمحها هذا التوحيد للأمة والرعية؛ وإنما وظفها لبنات تعلى

(١) [مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة] ص ١٥ ـ ٢١. جمعها وحققها: د. محمد حميد الله الحيدر آبادى. طبعة القاهرة ١٩٥٦م

وتدعم البناء الجديد، حتى لقد نجعلها تحارب على راياتها، بل ووظف عصبياتها لنصرة القيم الجديدة.

والشرائع الدينية لم تطو صفحاتها الشريعةُ الخاتمة، وإنما تعايشت تعددية «الشرائع والملل» في إطار المرجعية الإسلامية للدولة الواحدة.. وذلك تطبيقا لمعنى حديث رسول الله ﷺ: **«الأنبياء إخوة لعلاّت ـ (أمهات متعددات) ـ دينهم واحد، وأمهاتهم شتى»**[1].. وهو المعنى الذي تجسد في مواد دستور دولة المدينة: «المؤمنون والمسلمون أمة واحدة من دون الناس.. ويهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. وبينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.. وبينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم»..

ومع اتساع الدولة والأمة كانت هذه التعددية ـ في إطار الوحدة ـ تنداح، فتتوضح في الممارسة والتطبيق.. فيكتب الرسول ﷺ إلى أهل «مقنا» قرب «أيلة» ـ «لكم ذمة الله وذمة رسوله على أنفسكم، ودينكم، وأموالكم، وكل ما ملكت أيمانكم»..[2] وإلى أهل «نجران»: لهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغَيَّرُ أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، وليس عليهم دنية، ولا دم جاهلية.. وبينهم النَّصَف غير ظالمين ولا مظلومين..[3].

فالإسلام، ودولته، وأمته، وشريعته، تقنن التعددية، التي تجعل «الرسول.. قائد الدولة» يكتب ويعلن لغير المسلمين: **«وأن أحمي جانبهم، وأذب عنهم، وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح، حيث كانوا.. وأن أحرس دينهم وملتهم أين كانوا.. بما أحفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي، وأن أدخلهم في ذمتي وميثاقي وأماني»**..[4].

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) [مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة] ص٥٩.

(٣) المصدر السابق: ص١٢٢.

(٤) المصدر السابق: ص١٢٣، ١٢٤.

فالتعددية ـ في إطار وحدة الدولة والرعية والمرجعية ـ سنة ودستور ومعاهدات وضعت في الممارسة والتطبيق . . ولم يكن ذلك بالأمر الغريب، فهذه الأمة العالمية مؤسسة على التعددية . . وهذه التعددية ـ كالعالمية ـ وحي إلهي، جاء به القرآن الكريم: ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين (١١٨) إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين (١١٩) ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون (٤٨) ﴾ [المائدة: ٤٨].

فالأمة العالمية قد تأسست على التعددية . . بل إن التعددية هي شرط العالمية، وبدونها لا تتأتى العالمية، التي تعني «التحقق الدائم»، والاستيعاب المستمر لمن يدخل في إطار من الأطر الجامعة للأمة: وحدة العقيدة . . ووحدة الشريعة . . ووحدة الحضارة . . ووحدة الدار . . وفي كل إطار من هذه الأطر الجامعة تنوع وتعددية . . تمثل لبنات في بناء الوحدة والتوحيد . . .

بل إن هذه التعددية في «الملل . . والشرائع» لم تقف عند أصحاب الشرائع والملل السماوية ـ من اليهود والنصارى ـ وإنما شملت ـ أيضا ـ كل من لهم «شبهة كتاب» كالمجوس . . ثم قيست عليهم ديانات وضعية، كديانات الهند والشرق الأقصى، تعبيراً عن المفهوم المرن للجماعة والأمة المتدينة . . واستقر ذلك في فقه الإسلام بعد عصر الفتوحات وانتشار الإسلام . . .

لقد كانت المرة الأولى التي يأتي فيها دين يعلن رسوله وكتابه «التعددية» في الملل والشرائع: ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ﴾ . . ﴿ وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ﴾ . . ﴿ وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون (٤٧) وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من

الكتاب ومهيمنا عليه ﴾ ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ﴾ [المائدة ٤٤ – ٤٨] .

وعندما وقف أئمة تفسير القرآن الكريم أمام هذه الحقيقة، قالوا ـ معبرين عن هذا الباب من أبواب «التعددية» و«التنوع» في إطار «الوحدة» ـ قالوا: «إن الشرعة والشريعة هى الطريقة الظاهرة التى يتوصل بها إلى النجاة.. ومعنى الآية: أن الله قد جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، وهذا فى الشرائع والعبادات. والأصل: التوحيد، لا خلاف فيه ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ﴾ ، أى لجعل شريعتكم واحدة»[1].

فكانت المرة الأولى التى تأتى فيها شريعة سماوية لا تحتكر لأهلها طرق النجاة. وإنما تقر بتعدد السبل والمناهج والطرق ـ «الشرائع.. والملل» ـ فى إطار وحدة الدين والاتحاد على التوحيد فى الألوهية والإيمان بالبعث والعمل الصالح.. فتقيم، بهذه «التعددية»، أسباب الغنى والثراء فى ميدان الحضارة والثقافة، موسعة بذلك مفهوم الأمة الحضارى ومضمونها ونطاقها.. بل لقد وجدنا أئمة تفسير القرآن الكريم يرون فى هذه التعددية «الحكمة» الإلهية و«المشيئة» الربانية من وراء خلقه ـ سبحانه وتعالى ـ للناس.. ففى تفسير قول الله سبحانه: ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين (١١٨) إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] يقول سعيد بن جبير (٤٥ ـ ٩٥هـ/ ٦٦٥ ـ ٧١٤م): إن المراد بالأمة الواحدة «ملة الإسلام وحدها»، أى شريعة الإسلام وحدها.. أما مجاهد بن جبير المكى (٢١ ـ ١٠٤هـ/ ٦٢٤ ـ ٧٢٢م) وقتادة بن دعامة السدوسى (٦١ ـ ١١٨هـ/ ٦٨٠ ـ ٧٣٦م) فإنهما يفسران ﴿ ولا يزالون مختلفين ﴾ بحتمية بقاء الناس «على شرائع شتى».. أما الحسن البصرى (٢١ ـ ١١٠هـ/ ٦٤٢ ـ ٧٢٨م) ومقاتل بن سليمان (١٥٠هـ/ ٧٦١م) وعطاء بن دينار (١٢٦هـ/ ٧٤٤م) فإنهم يفسرون قوله، سبحانه ﴿ ولذلك خلقهم ﴾ بأن «الإشارة للاختلاف، أى وللاختلاف خلقهم..»[2]!.

---

(١) القرطبى (الجامع لأحكام القرآن) ج٦ ص ٢١١.
(٢) المصدر السابق: ج٩ ص ١١٤، ١١٥.

فإذا ما جاء علماء الأصول، وجدناهم يتحدثون عن شرائع الأمم السابقة ـ بلسان السرخسي (٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م) في كتابه «أصول السرخسي» ـ فيقول: «.. وأصح الأقاويل عندنا أن شريعة من قبلنا هي شريعة لنبينا ـ عليه السلام ـ ما لم يظهر ناسخه»[١].

هكذا تعددت الشرائع والملل، في إطار الدين الواحد، وفي إطار الأمة الواحدة..

* * *

• والتعددية في الأقوام

وكما اتسع المكون الديني للأمة الواحدة لهذه التعددية في الشرائع والملل، فلقد اتسع ـ كذلك ـ معيار «العروبة» الذي حكم إطار الأمة ومضمونها ومفهومها.. فكان ـ هو الآخر ـ معياراً مرناً، ومستقبليّاً، وسبيلاً إلى التوسع في الإطار واستمرار الاستيعاب لأقوام آخرين.. فكما اتسعت وحدة الأمة لتعددية الشرائع والملل، اتسعت كذلك لتعددية الأقوام. فكلا اللونين من التعدد والتنوع آية من آيات الله.. فالملل المتعددة ترسم حدود الدوائر الدينية المتعددة في إطار وحدة الدين.. والألسنة ـ اللغات ـ ترسم حدود الدوائر القومية المتعددة في إطار وحدة أمة الإسلام: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (٢٢)﴾ [الروم: ٢٢].

فقبل الإسلام، كانت المعايير العرقية والقبلية هي السائدة في تحديد أفق «العروبة» ومفهومها.. فجاء الإسلام ليرفضها.. وعن هذه المعايير العرقية قال الرسول ﷺ: **«دعوها فإنها منتنة»**[٢].. ومضى يُعلم أصحابه ـ رضي الله عنهم ـ أن حب الإنسان لقومه مطلوب، لكن العصبية الظالمة هي المرفوضة.. وعندما سأله الصحابي واثلة بن الأسقع: يا رسول الله: أمن العصبية أن يحب المرء قومه؟..

أجابه ﷺ: **«لا، ولكن العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم»**[٣]!

---

(١) د. رضوان السيد «الأمة والجماعة والسلطة» طبعة بيروت ١٩٨٤م ـ وهو ينقل عن كتاب السرخسي ج٢ ص١٠١، ١٠٢.

(٢) رواه البخاري والترمذي.

(٣) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

وبدلاً من هذه العصبية الجاهلية، وبديلاً عن الإطار العرقي والقبلي للعروبة الجاهلية، أرسى الإسلام للعروبة مفهومًا حضاريًا، وحدد لأمتها معيارًا فكريًا وثقافيًا.. فخطب النبى ﷺ فى الناس، عندما بلغه أن منهم من ينكر على الذين لم ينحدروا من أصلاب عربية - مثل بلال الحبشى، وصهيب الرومى، وسلمان الفارسى - رغم بلوغهم فى الاستعراب درجة الفقه للقرآن العربى المعجز، والوعى بمرامى أسراره البلاغية، ورغم أنهم محضوا ولاءهم للعروبة، وأخلصوا انتماءهم لمجتمعها الإسلامى - عندما أنكر البعض عروبة الذين استعربوا حضاريًا وفكريًا وولاء وانتماء، أبصر الرسول ﷺ أنه بإزاء المفهوم الجاهلى للعروبة، فغضب، ودعا الناس، وخطبهم، فقال: «.. أيها الناس.. ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هى اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى..»[1].

فمنذ ذلك التاريخ - ووفقًا لهذا المعيار الحضارى والثقافى الذى حدده الإسلام للعروبة - اتسعت دائرة الأمة العربية والجماعة العربية لتضم - وعلى قدم المساواة - كل الذين تعربوا بالفكر والحضارة والانتماء والولاء، مع الذين انحدروا من أصلاب عربية صريحة.. فكما انفتح معيار الأمة ومفهومها ليضم - العرب من غير المسلمين - وغير المسلمين - من أهل الملل الأخرى - انفتح - كذلك - ليضم عرب الحضارة والثقافة، من ذوى الأصول العرقية غير العربية.. فاتسع الأفق الاستيعابى للأمة فى اتجاه العالمية.. واغتنت التعددية فى إطارها..

وإعمالاً لهذا المعيار الحضارى الذى يفتح أبواب «الأمة» ويوسع دائرة الجماعة، نهضت «الدولة» بتنظيم اجتماعى دمجت به «الموالى» - أرقاء الأمس الذين حررهم الإسلام - فى القبائل التى كانوا فيها أرقاء.. فلقد كانت القبيلة - مثلها مثل الأسرة - اللبنة الأولى فى كيان الأمة.. فبعد أن كانت حدودها مقصورة على صرحاء النسب العربى، غدت تضم الموالى أيضًا.. أى أن دائرة القبيلة ومعيارها لم يعد - هو الآخر - عرقيًا بحتًا!.. لقد اتسع نطاقها، وتعددت مكوناتها فى الوقت ذاته.. وقامت لهذا التنظيم الاجتماعى الذى سنه الرسول ﷺ القوانين، فى صورة أحاديث، من مثل:

---

(1) تهذيب تاريخ ابن عساكر: ج٢ ص ١٩٨. طبعة دمشق.

«مولى القوم منهم»[1] و«الولاء لُحمة كلُحمة النسب»[2] . . فلم تعد أرحام الولادة النسبية هى فقط أرحام الجنس والعرق، وإنما غدت العروبة الحضارية والفكرية والثقافية رحمًا جديدًا تولد منه الأمة والجماعة ميلادًا جديدًا، وفق هذا المعيار الحضارى الجديد! . .

وبعد عصر الرسول ﷺ انتقلت الدولة بإطار الأمة ومفهومها ـ وفقًا لمنهاج الإسلام ـ إلى أفق جديد . . فالمد الذى بدأ من قريش فألف بين القبائل على اختلاف دينها، ودمج فيها كل من استعرب حضاريًا، على اختلاف أصولهم العرقية . . هذا المد قد امتد ـ بالفتوحات الإسلامية ـ إلى ما هو أبعد من القبائل، عندما ضمت الدولة «الشعوب» من أهل العراق وفارس والشام ومصر وغيرها من البلاد المتحضرة، التى تجاوزت طور البداوة، فكان سكانها «شعوبًا» لا «قبائل» . . فبدأت مرحلة جديدة ونطاق جديد فى مفهوم الأمة، اتخذت الدولة له المعيار القرآنى، معيار «التعارف» الذى يعنى التفاعل القائم فى إطار الوحدة التى لا تنكر ولا تتجاهل التعددية والتنوع والتمايزات . . ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير (١٣) ﴾ [الحجرات: ١٣].

وعندما نجم قرن الشعوبية، التى تُحَقِّر كل ما هو عربى؛ لتتصل بالعداء الظاهر للعروبة إلى هدف مستور هو الكيد للإسلام . . وعندما استفزت الشعوبية واستنفرت العصبية القبلية العربية ـ على عهد الدولة الأموية ـ وجدنا عقلاء الأمة ومفكريها ينهضون لإحياء النهج الإسلامى التأليفى والتوحيدى، فيكتبون ـ بل ويفردون المؤلفات ـ لتذكير الناس بالمعيار الحضارى لمفهوم الأمة، والأفق الفكرى والثقافى غير المحدود ولا المغلق لإطار الجماعة . . وكان الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (١٦٣ ـ ٢٥٥هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٦٩م) فى مقدمة الذين أبدعوا فى هذا الميدان، فوجدناه يفرد لهذا الغرض بعض كتبه، وفى مقدمة أحدها يعلن عن هذه المهمة فيقول: « . . وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم إن كانت مختلفة، ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة،

---

(١) رواه البخارى.

(٢) رواه أبو داود والدارمى.

ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم، ولتسلم صدورهم، وليعرف من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت في النّسب، وكم مقدار الخلاف في الحسب، فلا يُغير بعضهم مُغَير، ولا يفسده عدو بأباطيل مموهة، وشبهات مزورة، فإن المنافق العليم، والعدو ذا الكيد العظيم قد يصور لهم الباطل في صورة الحق، ويلبس الإضاعة في ثياب الحزم»[1]!

ثم يمضي الجاحظ فيذكُر أطراف النزاع بالمعيار الحضاري للعروبة، والمفهوم المنفتح وغير العرقي للأمة والجماعة، وكيف أن اختلاف النسب بين القحطانيين والعدنانيين لم يحل دون اندماجهم في الأمة الواحدة كل الاندماج عندما وحدتهم الحضارة والثقافة واللغة والشمائل، على حين أن وحدة النسب بين العدنانيين ـ أبناء إسماعيل، عليه السلام ـ وبين العبرانيين ـ أبناء أخيه إسحق ـ لم تجعلهما أمة واحدة، وذلك لاختلاف الفكر والثقافة واللغة والشمائل ـ أي الحضارة ـ ففي الفكر الإسلامي ذي الطابع والنزوع العالمي، والمفتوح لاستيعاب الموروث القديم والإبداع الجديد، تتمثل رحم جديدة ستظل دائمة الولادة لآفاق جديدة تتسع بها دائرة الأمة، ويرحب بها مفهومها كلما امتدت بأهلها البصائر والأبصار إلى الجديد من الآفاق. .

يمضي الجاحظ ليتحدث عن هذه الحقائق في مفهوم الأمة، فيقول: «إن العرب قد جعلت إسماعيل ـ وهو ابن أعجميين: (إبراهيم وهاجر) عربيًا؛ لأن الله فتق لهاته[2] بالعربية المبينة، ثم فطره على الفصاحة، وسلخ طباعه من طباع العجم. . وسوّاه تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها. . فكان أحق بذلك النسب، وأولى بشرف ذلك الحسب، وإن العرب لما كانت واحدة، فاستووا في التربية، وفي اللغة، والشمائل والهمة، وفي الأنف والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسُبكوا سبكًا واحدًا، وكان القالب واحدا، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابهًا في باب الأعم والأخص، وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة

(١) رسائل الجاحظ ج١ ص٢٩. تحقيق: الأستاذ عبدالسلام هارون، طبعة القاهرة ١٩٦٤.

(٢) اللهاة: جزء من أقصى سقف الفم، مشرف على الحلق.

أخرى، حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بنى إسحاق، وهو أخو إسماعيل، وجادوا بذلك ـ فى جميع الدهر ـ لبنى قحطان.. **إن هذه المعانى قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة..**[1]»..

فالمعيار الثقافى والحضارى للأمة يجعل آفاقها دائمة الاتساع لاستيعاب من يشاركونها هذا المعيار، الأمر الذى يجعل وحدتها ميدانًا للتنوع والتعددية، حتى لكأنما نحن بإزاء عملة واحدة ذات وجهين: **الوحدة، القائمة على مرونة المعايير.. والتعددية فى إطار هذه الوحدة..**

هكذا رَحُبَ مفهوم الأمة واتسع أفق معيارها، وانفتح واسعًا باب استيعابها للقديم والجديد، فانداحت دائرتها فى «الدين» وفى «الدولة» مؤكدة ـ دائمًا وأبدًا ـ أهليتها لتكون «الأمة الأممية»، التى تستوعب المواريث الحضارية القديمة بالإحياء والتجديد والتمثل، لتهيمن عليها بتحويلها إلى غذاء ومصدر قوة لهويتها المتميزة، ولتحتضن الجماعات التى تدخل إلى دائرة الإسلام ـ الدين أو الحضارة ـ فتمد بهذا الاحتضان دائرة الأمة ومفهومها كلما تيسر هذا الاحتضان والاستيعاب.

وكما احتضنت وحدة هذه الأمة تعددية الشرائع الدينية.. وتعددية اللغات والقوميات.. فضلاً عن تعددية العادات والأعراف.. كذلك احتضنت دار الإسلام الواحدة تعددية الأوطان والأقاليم والولايات، فوحدة دار الإسلام لا تعنى الوحدة التى تنكر تمايز الأقاليم والأوطان والولايات.. وإنما تعنى الوحدة الجامعة لتعددية هذه الأقاليم والأوطان والولايات، التى تتمايز فيها العادات والأعراف، ومن ثم فقه المعاملات وقانونها..

وهذه التعددية ـ فى إطار وحدة دار الإسلام ـ لا تصل إلى الاعتراف بالحواجز التى تقيم سدود «الجنسيات» فتقطع روابط وحدة الأمة والدار ـ على نحو ما هو قائم بين الدولة القومية والقطرية فى النموذج الغربى وامتداداته ـ وإنما هى تعددية فى إطار الوحدة، تتمايز فيها الأوطان والأقاليم، دون أن تقطع «الجنسيات» جامع وحدتها..

---

(١) رسائل الجاحظ ج١ ص ٢٩ ـ ٣١ و ١١ ـ ١٤.

ولقد عبر الإمام محمد عبده عن هذه الحقيقة عندما أفتى بأن الإسلام لا يعرف فى «داره» هذه «الجنسيات» التى تقطع روابط دار الإسلام، فقال: «إن وطن المسلم فى البلاد الإسلامية هو المحل الذى ينوى الإقامة فيه، ويتخذ فيه طريقة كسبه لعيشه، ويقر فيه مع أهله، ولا ينظر إلى مولده، ولا إلى البلد الذى نشأ فيه، ولا يلتفت إلى عادات أهل بلده الأول، ولا إلى ما يتعارفون عليه من الأحكام والمعاملات، وإنما بلده ووطنه **الذى يجرى عليه عرفه وينفذ فيه حكمه هو البلد الذى انتقل إليه واستقر فيه**، فهو رعية الحاكم الذى يقيم تحت ولايته، دون سواه من سائر الحكام، وله من حقوق رعية ذلك الحاكم ما لهم وعليه ما عليهم، ولا يميزه عنهم شىء، لا خاص ولا عام.

أما الجنسية المعبر عنها عند غير المسلمين «بالكبيتولاسيون» Capitulation فليست معروفة عند المسلمين، ولا لها أحكام تجرى عليهم، لا فى خاصتهم ولا فى عامتهم وإنما الجنسية عند الأمم الأوروبية تشبه ما كان يسمى عند العرب عصبية، وهو ارتباط أهل قبيلة واحدة أو عدة قبائل بنسب أو حلف يكون من حق ذلك الارتباط أن ينصر كل منتسب إليه من يشاركه فيه، وقد كان لأهل العصبية ذات القوة والشوكة حقوق يمتازون بها عن غيرهم.

جاء الإسلام فألغى تلك العصبية، ومحا آثارها، وسوى بين الناس فى الحقوق، فلم يبق للنسب ولا لما يتصل به أثر فى الحقوق ولا فى الأحكام. فالجنسية لا أثر لها عند المسلمين قاطبة.. **فالاختلاف فى أصناف البشرية - كالعربى والهندى والرومى والشامى والمصرى والتونسى والمراكشى - مما لا دخل له فى اختلاف الأحكام والمعاملات بوجه من الوجوه، فمن كان مصريًا وسكن فى بلاد المغرب وأقام بها جرت عليه أحكام بلاد المغرب، ولا ينظر إلى أصله المصرى بوجه من الوجوه. وأما حقوق الامتيازات، المعبر عنها «بالكبيتولاسيون» فلا يوجد شىء منها بين الحكومات الإسلامية قاطبة، هذا ما تقضى به الشريعة الإسلامية على اختلاف مذاهبها، لا جنسية فى الإسلام، ولا امتياز فى الحقوق بين مسلم ومسلم، والبلد الذى يقيم فيه المسلم من بلاد المسلمين هو بلده، ولأحكامه عليه السلطان دون أحكام غيره»**[1].

(١) الأعمال الكاملة ج٢ ص ٥٠٥ - ٥٠٨.

فدار الإسلام، تتمايز أوطانها وأقاليمها وولاياتها، مع بقائها وحدة جامعة لهذه الأوطان.. فلا تتعدد أقطارها دون جامع موحد، ولا تتحد دارها دون تمايزات!..

• وتعددية في الطبقات الاجتماعية

الطبقة ـ بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي ـ: هي شريحة يجمعها ويميزها عن غيرها وضع اقتصادي واجتماعي متماثل أو متقارب ـ في الدخل والثروة والنفوذ..

وإذا كانت المساواة المطلقة والتماثل التام بين أبناء أمة من الأمم ـ في أنقى صورها وأعمق تطبيقاتها ـ لا تتعدى المساواة في تكافؤ الفرص، وأمام القانون.. فإن التمايزات الاجتماعية بين الطبقات هي حقيقة من حقائق الواقع الاقتصادي والاجتماعي في كل الأمم، وجميع الحضارات، وعبر كل التاريخ.

والفارق بين «العدل» وبين «الظلم» ـ في هذا الميدان ـ هو الفارق بين التمايز المعتدل المتوازن، الذي لا يصل فيه الغنى إلى الاستغناء والانفراد والاستفراد بالثروات، فتكون دُولة تتداولها القلة المحتكرة دون جمهور الأمة، التي تطحنها الحاجة ويقتلها الحرمان.

الفارق بين الغنى الذي هو ثمرة للعمل والجد والاجتهاد وبين الغنى الذي يأتي من الاستغلال والاحتيال..

الفارق بين الثراء المؤسس على العمل المشروع وبين الثراء الحرام النابع من النشاط غير المشروع.

الفارق بين ثراء يوظف المال وفق ضوابط الشريعة الإلهية، وآخر يوظفه في الحرام والطغيان والاستبداد والإفساد.

الفارق بين غني يؤدي صاحبه الحقوق الشرعية والاجتماعية المقررة في المال، وآخر يتصف صاحبه بالشح والكنز ومنع الحقوق المفروضة في الأموال..

الفارق بين ثراء يسهم أصحابه في فريضة التكافل الاجتماعي، المحقق للأمة درجة الكفاية في الضرورات والحاجات، وبين ثراء يجاوره فقر مدقع يطحن جماهير الناس..

فالتفاوت الاجتماعي ـ الناتج عن التفاوت الاقتصادي ـ بين الطبقات حقيقة من

حقائق الواقع الاجتماعى الإنسانى . . والاختيار إنما هو بين «العادل» و«الظالم» . . «المتوازن» و«الصارخ» من ألوان هذا التفاوت الذى ساد ويسود حياة الناس . .

وإذا كان النموذج الغربى قد سار ـ موغلاً ومغالياً ـ على درب الطبقية إلى الحد الذى علق فيه «رسالة التقدم» على الطبقة ـ البورجوازية فى النموذج الليبرالى ، والبروليتاريا فى النموذج الشيوعى ـ فإن النموذج الإسلامى ـ مع اعترافه بالتمايز الطبقى ـ قد علق «رسالة التقدم» على الأمة ، وليس على طبقة بعينها ، . فهو دين الجماعة ، وليس فلسفة طبقة من الطبقات . .

وإذا كان النموذج الغربى قد اعتمد «المنهاج الصراعى» لحل التناقضات بين الطبقات الاجتماعية ، بما يعنيه الصراع الطبقى من صرع طبقة للأخرى ، الأمر الذى يفضى إلى إلغاء التعددية الطبقية ـ أو يسعى إلى ذلك على الأقل ـ فإن النموذج الإسلامى يستهدف ضبط التمايزات الطبقية عند حد «الوسط ـ العدل ـ المتوازن» ، فلا يؤدى التمايز إلى فاحش المظالم ، ولا تحلم المساواة بإلغاء التمايزات . . فتعيش التعددية الطبقية فى إطار وحدة الأمة ، وتتساند الطبقات بدلاً من أن تتصارع ، ويكون التدافع ـ أى الحراك الاجتماعى ـ هو السبيل لتعديل المواقع والمواقف وترشيد المسارات ، تحقيقاً للتكافل ، بدلاً من الصراع الذى يستهدف إفناء الآخر والانفراد بالسلطان والثروات .

إذا كان هذا هو تميز النموذج الإسلامى ـ فى القضية الاجتماعية والتمايز الطبقى ـ فإنه يحقق بهذا التمايز ذات الفلسفة الإسلامية المتميزة فى التعددية : **تمايز الطبقات الاجتماعية فى إطار وحدة الأمة ، واحتضان الأمة للطبقات الاجتماعية المتعددة ، والمتساندة فى الوقت ذاته .**

ولعل فى وثيقة «العهد الإدارى» الذى كتبه أمير المؤمنين على بن أبى طالب إلى واليه على مصر «الأشتر النخعى» (٣٧هـ/ ٣٥٧م) الصيغة الاجتماعية لهذه الفلسفة الإسلامية المتميزة فى العلاقة بين الطبقات ـ التمايز الطبقى . . الذى تتساند فيه ومعه الطبقات ـ بإطار جامع الأمة الواحدة ـ فهى طبقات متعددة ، لكنها لبنات فى وحدة الأمة لا غنى لواحدة منها عن الأخريات . . ولكل واحدة منها وظيفتها فى الكيان الجمعى العام . كتب الإمام على ـ فى هذا العهد ـ إلى الأشتر النخعى يقول : «**واعلم أن**

الرعية طبقات، لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها جنود الله.. ومنها: كتاب العامة والخاصة، ومنها: قضاة العدل، ومنها: عُمّال الإنصاف والرفق، ومنها: أهل الجزية والخراج، ومنها: التجار وأهل الصناعات، ومنها: الطبقة السفلى من ذوى الحاجة والمسكنة. فالجنود حصون الرعية وسبل الأمن، ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج لهم من الخراج، ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب، ولا قوام لهم جميعًا إلا بالتجار وذوى الصناعات..»[1].

فنحن أمام تعددية فى الطبقات الاجتماعية، تجمعها وحدة الأمة، التى توظفها لبنات فى هذا الجامع، دونما صراع ينفى الوحدة.. ودونما وحدة قاهرة تنفى التمايز بين الطبقات..

• وتعددية المذاهب.. والفرق

المذهب: مجموعة مبادئ وآراء متصلة ومنسقة، لمفكر واحد أو لمدرسة فكرية.. وكما يكون فى الفقه يكون فى الفلسفة، أو العلم، أو الآداب[2].. أما الفرقة: فإنهم جماعة تربطهم معتقدات معينة.. فلا بد للفرقة من جماعة تحمل مقالاتها ونظرياتها..

والمسلمون ـ كأمة ـ لم يختلفوا فى أصول الدين ولا فى أمهات الاعتقادات.. فلقد كانت عقائد الدين وأركانه، وثوابت الشريعة وحدودها هى الجامع الموحد للأمة فى الاعتقاد الدينى.. وفى إطار هذا الجامع كانت التعددية، وكان التنوع، وكان الاختلاف فى فروع الفقه ـ عبادات ومعاملات ـ الأمر الذى أثمر المذاهب الفقهية ـ التى اشتهرت.. والتى لم تشتهر.. التى عاشت والتى اندثرت ـ بما مثلت من ثراء فى الاجتهادات، وغنى فى التنوع، بإطار الأصول الفقهية ومصادر الاستنباط.

أما الفرق الإسلامية التى مثلت تنوعا وتعددية فى إطار علم أصول الدين، فإن خلافها، وتعدديتها لم تكن فى ثوابت الاعتقاد.. وإنما كانت فى «المقالات» أى النظريات والتصورات المتعلقة بالفروع، أو ذات الصلة والعلاقة بالأصول، وليست من ذات الأصول..

---

(١) نهج البلاغة ص ٣٣٧.

(٢) القاموس الفلسفى ـ وضع مجمع اللغة العربية ـ مادة «مذهب»..

فالإمامة - أى السياسة . . والدولة . . والخلافة، وهى من الفروع - كانت أول الميادين وأوسعها لمقالات الفرق واختلافات علماء السياسة الشرعية . .

ومباحث «الذات والصفات» الإلهية . . هى «هوامش» على مباحث الإلهيات، لا علاقة لها بجوهر الاعتقاد . . ولقد عكست الاختلافات فيها مراتب الناظرين على سلم التنزيه أو التشبيه، والتجريد أو الحشو، والعقلانية المؤمنة والتأويل أو الجمود عند ظواهر النصوص . .

فى هذا الإطار، عرف المسلمون تنوع المذاهب الفقهية . . والتعددية فى فرق علم الكلام . .

* * *

ففى علم الفروع - الفقه - نشأت وتمايزت العديد من المذاهب الفقهية، فى إطار وحدة الشريعة الإسلامية . . وذلك من مثل مذاهب الأئمة :

١ - أبوسعيد، الحسن البصرى» (٢١ - ١١٠هـ/ ٦٤٢ - ٧٢٨م) .

٢ - أبوحنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ - ١٥٠هـ/ ٦٩٩ - ٧٦٧م) .

٣ - الأوزاعى : أبوعمرو عبدالرحمن بن عمرو بن محمد (٨٨ - ١٥٧ هـ/ ٧٠٧ - ٧٧٤م) .

٤ - سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى (٩٧ - ١٦١هـ / ٧١٦ - ٧٧٨م) .

٥ - الليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥هـ/ ٧١٣ - ٧٩١م) .

٦ - مالك بن أنس الأصبحى (٩٣ - ١٧٩هـ/ ٧١٢ - ٧٩٥م) .

٧ - سفيان بن عيينة (١٠٧ - ١٩٨هـ/ ٧٢٥ - ٨١٤م) .

٨ - الشافعى : محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠م) .

٩ - أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ/ ٧٨٠ - ٨٥٥م) .

١٠ - الظاهرى : داود بن على الأصبهانى البغدادى (٢٠١ - ٢٧٠هـ/ ٨١٥ - ٨٨٣م) .

١١ ـ الطبرى : محمد بن جرير (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ/ ٨٣٩ ـ ٩٢٣م).

١٢ ـ زيد بن على بن الحسين (٧٩ ـ ١٢٢هـ/ ٦٩٨ ـ ٧٤٠م).

١٣ ـ الصادق : جعفر بن محمد (٨٠ ـ ١٤٨هـ/ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م).

١٤ ـ عبدالله بن إباض (٨٦هـ/ ٧٠٥م).

ولقد اجتمعت الأمة على أن ظاهرة التعددية فى المذاهب الفقهية هى واحدة من سمات الغنى والثراء الفكرى فى الفروع الإسلامية، وعلى أنها التطبيق الخلاق والثمرة الطيبة لتعددية الاجتهادات، خاصة وأن فقه الفقهاء فى الإسلام لم يقف عند ميدان «فقه الأحكام» ـ بما يقتضيه من تعددية مناهج النظر والاستنباط ـ وإنما كان هناك ـ مع «فقه الأحكام» ـ «فقه الواقع»، وكذلك مناهج تنزيل «الأحكام» على «الوقائع» أو عقد القران بينهما.. وجميعها ميادين لتعدد الأفهام، واختلاف الأولويات فى ترتيب مصـادر الاستنبـاط، وتنوع المواقف من المرويات والمأثورات.. ناهيك عن تنوع واختلاف الوقائع والعادات والأعراف، ومن ثم المصالح التى قارنت وصاحبت اجتهادات الفقهاء..

لقد كان هناك ـ كما يقول ابن القيم ـ **«نوعان من الفقه: فقه فى أحكام الحوادث الكلية.. وفقه فى نفس الواقع وأحوال الناس.. ثم يطابق الفقيه بين هذا وهذا، فيعطى الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع..»**[1].

وفى فقه «الأحكام» و«الواقع» تعددت الاجتهادات، التى تبلورت مذاهب منفتحة، ولم تتحول ـ فى عصر الاجتهاد ـ إلى عقائد مغلقة ومستعصية على التجدد ومراجعة الاجتهادات.. وبعبارة أبى حنيفة: **«هذا الذى نحن فيه رأى، لا نجبر أحدًا عليه.. إنه أحسن ما قدرنا عليه، ومن جاءنا بشىء أحسن منه قبلناه..»**[2]! فهى مذاهب منفتحة على بعضها؛ لأنها تحتضن تراث الأمة، وتعتصم جميعها بالشريعة الواحدة.. فهى لم تختلف فى مصدر الشريعة ولا على مبادئها وأحكامها، وإنما كان خلافها تنوعًا فى مناهج النظر فى هذه الأصول، واختلافًا فى نسبة المُدْرَك من حقيقة المبادئ والأحكام..

(١) (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص٥. وانظر أيضًا (إعلام الموقعين) ج١ ص٨٧، ٨٨.

(٢) (أدب الاختلاف فى الإسلام) ص٧٥، ٩٣.

وعلى سبيل المثال:

• **فمنهج النظر عند أبي حنيفة** - الذي ميز مذهبه - يحدده هو عندما يقول: «آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ ثم بأقضية بقية الصحابة، ثم آخذ بقول من شئت من الصحابة وأدع من شئت منهم. لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، ثم أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، ولا أقدم القياس على النص؛ لأن النص لا يحتاج إلى قياس. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم [١]، والشعبي [٢]، وابن سيرين [٣]، والحسن [٤]، وعطاء [٥]، وسعيد بن المسيب [٦]، فقوم اجتهدوا، فأجتهد كما اجتهدوا وليس بين الله وبين أحد من خلقه قرابة [٧]. ا..

• **أما قواعد النظر عند الإمام مالك** - والتي ميزت مذهبه الفقهي - فإنها تتلخص في: الأخذ بنص القرآن الكريم.. ثم بظاهره - وهو العموم - .. ثم بدليله - وهو مفهوم المخالفة - ثم بمفهومه، أي مفهوم الموافقة.. ثم بتنبيهه، وهو التنبيه على العلة.. ومع هذه الأصول الخمسة للتعامل مع القرآن يأتي مثلها في التعامل مع السنة النبوية.. وبعد هذه الأصول العشرة يأتي الإجماع.. ثم القياس.. ثم عمل أهل المدينة.. ثم الاستحسان.. ثم الحكم بسد الذرائع.. ثم المصالح المرسلة.. ثم قول الصحابي، إن صح سنده وكان من الأعلام.. ثم مراعاة الخلاف إذا قوي دليل المخالف.. ثم الاستصحاب.. ثم شرع من قبلنا..

• **وفي مذهب الإمام الشافعي**: كان التميز لتميز قواعد النظر وأصول المنهج.. فالأصل: القرآن والسنة.. فإن لم يكن فقياس عليهما. وإذا اتصل الحديث برسول الله

---

(١) إبراهيم النخعي (٤٦ - ٩٦هـ/ ٦٦٦ - ٧١٥م) تابعي، فقيه العراق، من أصحاب المذاهب الفقهية.

(٢) الشعبي: عامر بن شراحيل (١٩ - ١٠٣هـ/ ٦٤٠ - ٧٢١هـ) من فقهاء التابعين.

(٣) محمد بن سيرين (٣٣ - ١١٠هـ/ ٦٤٢ - ٧٢٨م) تابعي، إمام عصره.

(٤) الحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ/ ٦٤٢ - ٧٢٨م) تابعي. أبرز أئمة التابعين، إليه ينتسب كثير من الفرق والمذاهب.

(٥) عطاء بن رباح (٢٧ - ١١٤هـ/ ٦٤٧ - ٧٣٢م) تابعي، من أجلاء الفقهاء.

(٦) سعيد بن المسيب (١٣ - ٩٤هـ/ ٦٣٤ - ٧١٣م) سيد التابعين، وأحد فقهاء المدينة السبعة المشهورين.

(٧) د. طه جابر العلواني (أصول الفقه الإسلامي) ص ٣٢. طبعة واشنطون ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ﷺ، وصح الإسناد به فهو المنتهى.. والإجماع أكبر من الخبر المفرد.. والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعانى فما أشبه منها ظاهره أولاها به.. وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسناداً أولاها.. وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب.. ولا يقاس أصل على أصل.. ولا يقال للأصل: لم؟ وكيف؟ وإنما يقال للفرع: لم؟ فإذا صح قياسه على الأصل صح، وقامت به الحجة..».

● **وقواعد مذهب الإمام أحمد بن حنبل، هى:**

أولاً: النصوص: من القرآن والسنة، فإذا وجدها لم يلتفت إلى سواها. ولا يقدم على الحديث الصحيح المرفوع شيئًا من عمل أهل المدينة، أو الرأى، أو القياس، أو قول الصحابى، أو الإجماع القائم على عدم العلم بالمخالف..

ثانيًا: فإن لم يجد فى المسألة نصًا انتقل إلى فتوى الصحابة، فإذا وجد قولاً لصحابى لا يعلم له مخالفًا من الصحابة لم يَعْدُهُ إلى غيره. ولم يقدم عليه عملاً ولا رأيًا ولا قياسًا.

ثالثًا: فإذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتضح له الأقرب إلى الكتاب أو السنة حكى الخلاف ولم يجزم بقول منها.

رابعًا: يأخذ بالحديث المرسل والضعيف إذا لم يجد أثرًا يدفعه أو قول صحابى أو إجماعًا يخالفه، ويقدمه على القياس.

خامسًا: القياس عنده دليل ضرورة، يُلجأ إليه حين لا يجد واحداً من الأدلة المتقدمة..

سادسًا: يأخذ بسد الذرائع.

● **أما أبرز أصول المذهب الظاهرى فهى:** التمسك بظواهر آيات القرآن الكريم والسنة، وتقديمها على مراعاة المعانى والحكم والمصالح التى يظن لأجلها أنها شرعت. ولا يعمل بالقياس عندهم ما لم تكن العلّة منصوصة فى المحل الأول ـ المقيس عليه ـ ومقطوعًا بوجودها فى المحل الثانى ـ المقيس ـ بحيث ينزل الحكم منزلة (تحقيق المناط). كما يحرم العمل بالاستحسان ويُستدل بالإجماع الواقع فى عصر الصحابة فقط. ولا

يعمل بالمرسل والمنقطع، خلافًا للمالكية والحنفية والحنابلة. ولا يعمل بشرع من قبلنا. ولا يحل لأحد العمل بالرأى؛ لقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وتعدية الحكم المنصوص عليه إلى غيره تَعَدٍّ لحدود الله تعالى. ولا يحل لأحد القول بالمفهوم المخالف. والتقليد حرام على العامى كما هو حرام على العالم، وعلى كل مكلف جهده الذى يقدر عليه من الاجتهاد..»(١).

وهكذا، لم تختلف المذاهب على الأصول، ولا على تقديمها.. وإنما كان التمايز والاختلاف بينها فى مناهج النظر فى هذه الأصول، وفى قواعد الاستنباط للأحكام من هذه الأصول، وفى الموازنة بين ما عدا الكتاب والسنة من مصادر التشريع؛ ولهذا كانت تعددية المذاهب الفقهية تنوعًا فى إطار وحدة الشريعة الإسلامية، واختلافًا يجسد الفطرة التى تجعل مناهج النظر متعددة بتعدد الاجتهادات.. وبعبارة القدماء:

«فإن المذاهب فروع الأديان، والأديان أصول المذاهب، فإذا ساغ الاختلاف فى الأديان - (أى التعددية فى الشرائع) وهى الأصول - فلم لا يسوغ فى المذاهب، وهى الفروع؟!.. ولما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول منائح الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة، بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالخفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى الاختلاف والافتراق، وإن كانت تلك منوطة بالنبوة، وما دام الناس على فطر كثيرة، وعادات حسنة وقبيحة ومناشئ محمودة ومذمومة، وملاحظات قريبة وبعيدة، فلا بد من الاختلاف فى كل ما يُختارُ ويُجْتَنَب، ولا يجوز فى الحكمة أن يقع الاتفاق فيما جرى مجرى المذاهب والأديان..»(٢).

ولأن هذه هى حقيقة التعددية فى المذاهب الفقهية.. وأسبابها.. وأطرها.. رآها أصحابها فى إطار التنوع والتكامل والرحمة والغنى والثراء، وليس فى إطار التضاد والانغلاق والتشديد على الناس... فكان كل منهم إمامًا لغيره، ومأمومًا لسواه، وكان أدبهم فى الاختلاف مضرب الأمثال، حتى سنوا سنة الإفتاء وفق مذهب المستفتى، لا مذهب المفتى!(٣).. ناهيك عن حديث كل إمام عن مناقب مخالفيه..

---

(١) (أدب الاختلاف فى الإسلام) ص ٩٣ - ٩٩.

(٢) (الامتاع والمؤانسة) ج٣ ص١٨٦، ١٨٧.

(٣) انظر: (حجة الله البالغة) جـ ص ١٥٩ - ١٦٠.

فالإمام أحمد بن حنبل، من أعلام صناعة الرواية للأحاديث.. وعليه يتتلمذ الشافعي في الرواية، ويقول له: «أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلموني حتى أذهب إليه، كوفيًا أو بصريًا أو شاميًا..»[1] الراوي لهذه الأخبار..

والشافعي إمام في فقه الحديث، وعلم الدراية، وابن حنبل يعترف له بذلك، ويتحدث عن فضله عليه في هذا الفقه فيقول: «لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث.. كان كالشمس للدنيا، وكالعافية للناس.. فانظر هل لهذين من خلف؟ أو منهما عوض؟!..»[2].

وعن أبي حنيفة، وفقهه، يقول الشافعي: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة»!.. كما يقول عن الإمام مالك: «مالك بن أنس مُعَلِّمي، وعنه أخذت العلم، وإذا ذُكِر العلماء فمالك النجم!..

وكثيرة هي عبارات التقدير والإجلال التي ازدان بها تراثنا، في ثناء مالك على أبي حنيفة.. وثناء أبي حنيفة على مالك[3]..

ولم يقف هذا المنهاج عند الأئمة المؤسسين للمذاهب، وإنما كان قسمة مطردة ومذهبًا متبعًا لدى كل العلماء المجتهدين في كل المذاهب الفقهية ـ لم يتخلف إلا عند المقلدين في عصور الجمود!..

فالقرافي (٦٤٨هـ/ ١٢٨٥م) المالكي، يتتلمذ على علماء الشافعية، كما يتتلمذ على علماء المالكية!.. ولا يقف في كتبه عند آراء المالكية وحدهم، وينبه على هذا المنهاج في تأليفه، فيقول: «وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة، ومآخذهم في كثير من المسائل؛ تكميلًا للفائدة، ومزيدًا في الاطلاع، **فإن الحق ليس محصورًا في جهة، فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للتقوى، وأعلق بالسبب الأقوى..**».

---

(١) (حجة الله البالغة) ج١ ص ١٤٨.

(٢) (الرسالة) ـ مقدمة المحقق ـ ص ١، ٣.

(٣) (أدب الاختلاف في الإسلام) ص ١١٦، ١١٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨.

كما يرجع فى تآليفه إلى مصادر المعتزلة أيضاً[1]!..

وكذلك الحال عند شهاب الدين المقدسى: أبو العباس أحمد المقدسى (٦٤٩ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٥١ ـ ١٣٢٨م).. فهو الذى انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلى فى عصره، ومع ذلك يتتلمذ فى أصول الفقه على القرافى، المالكى[2]!..

وتقى الدين ابن دقيق العيد: أبو الفتح محمد بن الشيخ مجد الدين (٦٢٥ ـ ٧٠٢هـ/ ١٢٢٨ ـ ١٣٠٢م) يتفقه فى المذهبين المالكى والشافعى معاً، حتى يصير الإمام فيهما جميعاً!. يأخذ فقه مالك عن أبيه ـ الذى كان من أئمة المالكية ـ ويأخذ فقه الشافعى عن تلميذ والده ـ بهاء الدين القفطى ـ! ويتولى قضاء المذهب المالكى، والتدريس للمذهب الشافعى!.. حتى لقد مُدح بذلك شعراً:

صبا للعلم صَبّاً فى صباه ... فأعْلِ بهمّة الصَّبِّ الصَّبِىّ

وأتقن، والشباب له لباس ... أدلّة مالك والشافعىّ!..

وكان الإمام الذى ينزل السلطان عن سرير الملك ليقبل يده[3]!..

وكما تعايشت التعددية الفقهية فى إطار الشريعة الواحدة.. وتجاورت فى فقه المجتهد الواحد.. رأيناها تتجسد فى «المدارس» التى ضمت أجنحتها دروس المذاهب الفقهية المتعددة؛ لتفتح أبواب الاختيار المذهبى أمام طلاب العلم الدينى[4]!..، ولتصبح التعددية أبواباً للرحمة والغنى والثراء أمام جمهور الأمة، عبر الزمان، وفى مختلف بقاع عالم الإسلام.

* * *

---

(١) عبيد الله إبراهيم صلاح (الإمام شهاب الدين القرافى وأثره فى الفقه الإسلامى)، ص ١٦٢، ١٦٩، ١٨٤، ٢١٩، ٢٧٧، طبعة مالطا ١٩٩١م.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٣، ١١٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٧، ١٠٨.

(٤) انظر: أمين سامى باشا (التعليم فى مصر) ـ القسم الخامس من الملحقات ـ طبعة القاهرة ١٣٣٥هـ ١٩١٧م.

وكذلك كان الحال مع الفرق الكلامية ـ التي برئت من الغلو، الذي انقرض بانقراض الغلاة ـ فلقد تمايزت هذه الفرق الكلامية في المقالات والنظريات، التي مثلت أطراً جامعة، ومناهج في النظر.

وإذا كان تعداد الفرق الإسلامية قد مثل ميداناً للاختلاف بين المؤرخين لهذه الفرق ومقالاتها.. حتى ليبلغ البعض بهذا التعداد المائتي «فرقة»[1] فإن الشهرستاني (٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ/ ١٠٨٦ ـ ١١٥٣م) ـ وهو من أبرز مؤرخي الفرق والمقالات والملل والنحل ـ يلفت النظر إلى أن الاختلاف في تعداد الفرق إنما يرجع إلى غيبة **«القاعدة والقانون»** المتفق عليه في التمييز بين المقالات والنظريات التي يستحق الاختلاف فيها أن يكون فروقاً تميز بين المختلفين إلى الحد الذي يجعلهم «فرقاً» متعددة، وليسوا مجرد أصحاب آراء في «مسائل» بإطار المقالة الواحدة والفرقة الوحدة.. ولعل الشهرستاني هو أبرز وأدق من وضع «القاعدة.. والقانون» لتمايز «المقالات» والنظريات، ولاختلاف الفرق وتعدادها.. وذلك عندما قال:

«اعلم أن لأصحاب المقالات طرقا في تعديد الفرق الإسلامية، **لا على قانون مستند إلى نص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود**. فما وجدتُ مصنفين متفقين على منهاج واحد في تعديد الفرق.

ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره **«بمقالة» ما في «مسألة»** ما عُدّ صاحب «مقالة»، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد «بمسألة» في أحكام الجواهر ـ مثلاً ـ معدوداً في عداد أصحاب «المقالات»!.. فلا بد ـ إذن ـ من ضابط في مسائل هي **«أصول وقواعد»** يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر **«مقالة»**، ويُعد صاحبه **«صاحب مقالة»**.

وما وجدتُ لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر وأصل مستمر، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير، حتى حصرتها **في أربع قواعد، هي الأصول الكبار:**

---

(١) انظر ثبتاً بتعداد هذه الفرق، في: د. محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) ص ٣٦١ ـ ٣٨١ طبعة القاهرة ١٩٩١م.

(القاعدة الأولى): **الصفات والتوحيد فيها** . . وهي تشتمل على مسائل الصفات الأزلية، إثباتًا عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وبيان صفات الذات وصفات الفعل، وما يجب لله تعالى وما يجوز عليه وما يستحيل، وفيها الخلاف بين: **الأشعرية والكرامية، والمجسمة، والمعتزلة**.

(القاعدة الثانية) **القدر والعدل** . . وهي تشتمل على مسائل: القضاء، والقدر، والجبر، والكسب في إرادة الخير والشر، والمقدور والمعلوم، إثباتا عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وفيها الخلاف بين **القدرية، والنجارية، والجبرية، والأشعرية، والكرامية**.

(القاعدة الثالثة): **الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام** . . وهي تشتمل على مسائل الإيمان، والتوبة، والوعيد، والإرجاء، والتكفير، والتضليل، إثباتًا - على وجه - عند جماعة، ونفيًا عند جماعة. وفيها الخلاف بين: **المرجئة، والوعيدية، والمعتزلة، والأشعرية، والكرامية**.

(القاعدة الرابعة): **السمع والعقل، والرسالة والإمامة** . . وهي تشتمل على مسائل: التحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح، واللطف، والعصمة في النبوة، وشرائط الإمامة نصًا عند جماعة، وإجماعًا عند جماعة، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع، والخلاف فيها بين: **الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، والكرامية، والأشعرية**.

فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة «**بمقالة**» من هذه «**القواعد**» عددنا مقالته «**مذهبا**» وجماعته «**فرقة**»، وإن وجدنا واحداً انفرد «**بمسألة**» فلا نجعل مقالته «**مذهبًا**» وجماعته «**فرقة**» بل نجعله مندرجًا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته، ورددنا باقي مقالته إلى الفروع التي لا تعد مذهبًا مفرداً، فلا تذهب المقالات إلى غير نهاية . .

وإذا تعينت المسائل، التي هي قواعد الخلاف، تبينت أقسام الفرق، وانحصرت كبارها في أربع، بعد أن تداخل بعضها في بعض . . كبار الفرق الإسلامية أربع: القدرية، والصفاتية، والخوارج، والشيعة . .»[1].

---

(١) (الملل والنحل) ج١ ص ٩ - ١٣، طبعة القاهرة ١٣٢١هـ.

لقد ميز الشهرستانى بين «القاعدة» وبين «المسألة»، ورصد الاختلافات فى «القواعد» وانتهى إلى أن الفرق الكبرى - فى الإسلام - أربعة.

وإذا كان الأشعرى (٢٦٠ - ٣٢٤هـ/ ٨٧٤ - ٩٣٦م) وهو أبرز الأئمة الذين أرخوا للمقالات، قد جعل عنوان كتابه - الذى أرخ فيه للمقالات - (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين).. فمعنى ذلك أن علماء الإسلام قد جعلوا تعدد الفرق وتنوعها واختلافها قائماً فى إطار الإسلام وأمته الواحدة.. فهو اختلاف تنوع، يعكس فطرة الإنسان فى الاختلاف.

وإذا كان البعض يتوهم - لفرط الجمود والتقليد - أن افتراق الفرق الإسلامية لا يسعه الإسلام، ويستشهد على ذلك بأن الحديث الذى أشار إلى الافتراق قد حدد أن الناجية منها فرقة واحدة.. فإننا ننبه إلى أن هذا الحديث - حتى لو صح رواية ودراية - فإنه لا يشهد لهذا التفكير.. فالحديث يقول: «ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين فرقة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون فى النار، وواحدة فى الجنة».. وفى رواية أخرى: «ستفترق أمتى على نيف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة».. وفى رواية ثالثة: «الهالكة منها واحدة».. وفى رواية رابعة: «كلها فى الجنة إلا الزنادقة»[1].

ولعل أدق التخريجات لهذا الحديث ذلك الذى تحدث به حجة الإسلام الغزالى، وهو يرفض تكفير الفرق بعضها البعض الآخر، والادعاء بأن واحدة منها فقط هى الناجية، وغيرها كفار.. عرض الغزالى لغلو التكفير للفرق الإسلامية، وذلك عندما فسر حديث الافتراق، فى ضوء اختلاف رواياته، فقال: إن «معنى الناجية: هى التى لا تُعْرَض على النار، ولا تحتاج إلى شفاعة.. ويمكن أن تكون الروايات كلها صحيحة، فتكون الهالكة واحدة، وهى التى تَخلد فى النار.. وتكون الناجية واحدة، وهى التى تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة.. وباقى الفرق كلهم بين هاتين الدرجتين، فمنهم من يعذب بالحساب فقط، ومنهم من يقرب من النار ثم يصرف

---

(١) روى حديث الافتراق - برواياته المتعددة - الدارمى وأبو داود والترمذى وابن ماجه والإمام أحمد والحاكم وابن حبان. انظر طرق تخريجه، وما فيها من علل بكتابنا [مقالات الغلو الدينى واللادينى] ص ١٠٩ - ١٢٥، طبعة مكتبة الشروق الدولية سنة ٢٠٠٤م.

بالشفاعة، ومنهم من يدخل النار ثم يخرج، على قدر خطاياهم فى عقائدهم وبدعتهم، وعلى كثرة معاصيهم وقلتها، فالهالكة المخلدة فى النار من هذ الأمة هى فرقة واحدة، وهى التى كذّبت وجوزّت الكذب على رسول الله ﷺ، بالمصلحة[1]». . أى زعمت أنه قد كذب، لكن لمصلحة الناس! . .

فالغزالى، مع التسليم بصحة كل روايات الحديث ـ لا يحصر النجاة ـ بمعنى دخول الجنة، وصحة الإيمان ـ فى فرقة واحدة؛ لأن النجاة هى دخول الجنة بغير حساب ولا شفاعة. . كما يجعل الهلاك من نصيب فرقة واحدة، هم المكذبون لرسول الله ﷺ، وذلك بدلاً من تفسير غلاة التعصب الذين يجعلون الهلاك من نصيب اثنين وسبعين فرقة، أى ما عدا فرقتهم، التى يحتكرون لها صحيح الإيمان والنجاة! . .

ثم يعرض الإمام الغزالى للغلاة الذين يكفرون من عدا فرقتهم من الفرق الإسلامية، محذراً من هذا الغلو فى التكفير، وذلك لأن اختلافات هذه الفرق المصدقة بما جاء به الرسول ﷺ هى اختلافات فى الفروع، وليست فى أصول الاعتقاد، وأغلب هذه الاختلافات راجعة إلى التأويل، والتأويل ـ حتى لو كان فاسداً ـ لا يدخل فى التكذيب والجحود والإنكار. . فمعايير الاختلاف فى الفروع هى «الخطأ» و«الصواب» و«البدعة» و«السنة»، وليس «الكفر» و«الإيمان»، يعرض الغزالى لهذه القضية التى تتأسس عليها مشروعية التعددية للفرق الإسلامية بإطار وحدة الاعتقاد الإسلامى، فيقول: «اعلم أن للفرَق فى هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التى يعتزى إليها. . والفرق كلها يُصَدقون، ولا يُجَوّزون الكذب على رسول الله ﷺ لمصلحة أو غير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بل بالتأويل. . والمخطئون فى التأويل أمرهم فى محل الاجتهاد ـ (أى أن تأويلهم الخاطئ هو اجتهاد خاطئ).

والذى ينبغى أن يميل المحصّل إليه: الاحتراز من التفكير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله: خطأ، والخطأ فى ترك ألف كافر فى الحياة أهون من الخطأ فى سفك

(١) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٢٣، ٢٤.

محجمة من دم مسلم. . وهذه الفرق منقسمون إلى مسرفين وغلاة، وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم. . . والتكفير يثير الفتن والأحقاد، وأكثر الخائضين فيه إنما يحرّكهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين، ودليل المنع من تكفيرهم: إن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذّب للرسول، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلاً، ولم يثبت لنا أن الخطأ فى التأويل موجب للتكفير، فلا بد من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول: لا إله إلا الله، قطعًا، فلا يُدفع ذلك إلا بقاطع[1] . . والوصية: أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله، غير مناقضين لها، والمناقضة: تجويزهم الكذب على رسول الله ﷺ، بعذر أو غير عذر، فإن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه.

وأما القانون: فهو أن تعلم أن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر، وما عداه فروع، وأعلم أنه لا تكفير فى الفروع أصلاً، إلا فى مسألة واحدة وهى أن ينكر أصلاً دينيًا عُلم من الرسول (ﷺ) بالتواتر. لكن فى بعضها تخطئة، كما فى الفقهيات، وفى بعضها تبديع كالخطإ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة. واعلم أن الخطأ فى أصل الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيرًا. . والمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل. .»[2]!.

وعلى هذا الدرب سار شيخ الإسلام ابن تيمية، الذى قال: «والذى نختاره أن لا نكفر أحدًا من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول: المسائل التى اختلف أهل القبلة فيها، مثل: أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات؟. وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟. وأنه متحيز؟. وهل هو فى مكان وجهة؟. وهل هو مرئى أم لا؟.

لا تخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف. والأول باطل، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبى - ﷺ - أن

---

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص١٤٣، ١٤٤.

(٢) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ١٥، ١٧.

يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل.. علمنا أنه لا يتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإن كان كذلك لم يكن الخطأ فى هذه المسائل قادحاً فى حقيقة الإسلام، وذلك يقتضى الامتناع عن تكفير أهل القبلة»[1].

هكذا شهدت الأمة وحياتها الفكرية: التعددية فى المذاهب الفقهية، تحت مظلة وحدة الشريعة الإلهية.. والتعددية فى الفرَق الإسلامية، بإطار وحدة الاعتقاد الإسلامى.. ونبه العلماء على أن هذه التعددية وهذا الاختلاف إنما هو التنوع فى الاجتهاد والاختلاف فى التأويل، ولايخرج من الملة، ولا يوجب نفياً ولا تكفيراً.. إذ لا يبادر إلى التكفير إلا الجهال.. كما قال حجة الإسلام الغزالى!..

■ **وتعددية فى الأحزاب السياسية:**

جماع السياسة ـ فى الإسلام ـ هى: الخلافة والإمامة والدولة وتدبير الاجتماع البشرى والعمران الإنسانى.. وجميعها من المعاملات المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية، التى وقفت فيها الشريعة عند المبادئ والقواعد والكليات والفلسفات، فهى من «الفروع» و«المتغيرات» وليست من «الأصول» وثوابت المعتقدات.. وبعبارة حجة الإسلام الغزالى: «فإن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات ـ (الفروع) ـ[2] والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع.. والخطأ فى أصل الإمامة وتعيُّنها وشروطها وما يتعلق بها ـ (أى فى جماع الدولة والسياسة) ـ لا يوجب شىء منه التكفير..»[3].

وبعبارة إمام الحرمين (الجوينى): إن «الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد»[4] وبعبارة عضد الدين الإيجى، والشريف الجرجانى: فإن «الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هى من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين»[5] ومعهم

---

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، جـ١ ص ٥٠ طبعة القاهرة الأولى.

(٢) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص١٤٣

(٣) (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص١٥.

(٤) (الإرشاد) ص ٤١٠.

(٥) (شرح المواقف) جـ٣ ص ٢٦١.

الشهرستانى، الذى يقول: «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد..»[1].. أما ابن خلدون فإنه يقول: «إن الإمامة ليست من أركان الدين.. وإنما هى من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق..»[2].

وإذا كانت السياسة من «الفروع».. فهى مما يرد ويجوز فيها الاختلاف، باختلاف الاجتهادات فى الأحكام، وتنوع الفقه للواقع الذى نسوسه وندبره بهذه الأحكام والتدابير.

ولقد أجاد ابن القيم فى التعبير عن هذا الذى نقصد إليه، عندما ميز بين «**الشرائع العامة**» وبين «**السياسة الجزئية**» فالسياسة الجزئية موضوع للاختلاف والتنوع والتعددية، فى إطار الشرائع العامة التى لا يلحقها التغير بالزمان والمكان.. وبعبارته، فهناك «سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة.. وهناك شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، أى شرائع كلية لا تتغير بتغير الأزمنة.. أما السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها - (أى بالمصالح) - زمانًا ومكانًا..»[3] على هذه الحقيقة - كما يقول ابن القيم أيضًا - «أجمع العلماء فى الجملة..»[4]..

وإذا كانت التعددية فى الفقه الإسلامى قد وسعتها وحدة الشريعة الإسلامية، فازدهرت المذاهب الفقهية الإسلامية، وتعددت اجتهاداتها فى فروع العبادات والمعاملات.. فإن التعددية فى فروع المعاملات الإسلامية، ومتغيراتها الدنيوية لابد وأن تسعها كليات السياسة الشرعية، خاصة وأن أغلب أمور السياسة الشرعية إنما تقوم على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وللاجتهاد فى هذه الموازنات مجال كبير.. فكما وسعت التعددية «المذاهب الفقهية»، لا بد وأن تسع «الأحزاب السياسية»، التى تميزت وتتميز بها حياتنا المعاصرة والحديثة بشكل ملحوظ.

* * *

---

(١) (نهاية الإقدام فى علم الكلام) ص٤٧٨.

(٢) (المقدمة) ص١٦٨.

(٣) (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص٢٥ - ٢٧.

(٤) المرجع السابق: ص٢٧.

إن الأحزاب السياسية المعاصرة هي «اجتهادات متعددة» في ميادين «إصلاح المعاملات» الاجتماعية في شئون العمران الإنساني . . وقريب منها عرفت حضارتنا الإسلامية «المذاهب الفقهية» التي مثلت «تعددية في الاجتهادات» بميادين «فقه المعاملات» ـ الذي مثل علم الاجتماع الديني في تراث الإسلام ـ فإذا ظللت «السياسة الشرعية» بكلياتها العامة ـ الأحزاب السياسية المعاصرة ، ومثل الإسلام ـ في عقائد وشرائعه الثابتة ـ بالنسبة لها مرجعية مشاريعها في النهضة والتغيير ، كنا أمام تعددية سياسية يسعها الإسلام ، كما وسع التعددية الفقهية التي تحدثنا عنها . .

ذلك أن «الحزب السياسي» ـ في الاصطلاح المعاصر ـ يطلق على «مجموعة من المواطنين ، يؤمنون بأهداف سياسية وفكرية مشتركة ، وينظمون أنفسهم بغية تحقيق أهدافهم وبرامجهم ، بالسبل التي يرونها محققة لهذه الأهداف ، بما فيها الوصول إلى السلطة في المجتمع الذي يعيشون فيه . .»(١) .

بل إن مصطلح «الحزب» غير غريب عن التراث الديني والحضاري للإسلام ، ولا هو بالوافد والطارئ على حضارتنا الإسلامية . . ففي القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة نجده مستخدما ، ليس بالمعنى السلبي المكروه وحده ، بل وبالمعنى الإيجابي الممدوح أيضا . . فمعيار التمييز ليس المصطلح ـ «الحزب» ـ إنما المعيار هو المضمون والمقاصد والغايات التي يسعى إليها هذا «الحزب» أو ذاك . . وكما أطلق القرآن الكريم على المشركين وصف «الأحزاب» : ﴿ ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيمانا وتسليما (٢٢) ﴾ [الأحزاب : ٢٢] فلقد أطلق المصطلح ـ «الحزب» على المجتمعين على المنهاج الإلهي : ﴿ ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون (٥٦) ﴾ [المائدة : ٥٦] .

ولقد كان المسلمون ـ في صدر الإسلام ـ يُسَمَّوْنَ ـ أحيانًا «حزب محمد» ! . . وفي الحديث الشريف يروي أنس بن مالك ﷺ عن رسول الله (ﷺ) قوله : «**يقدم عليكم أقوام هم أرق منكم قلوبا**» . . قال أنس : «فقدم الأشعريون ، فيهم أبوموسى الأشعري ، فلما دنوا من المدينة كانوا يرتجزون ، يقولون :

(١) (موسوعة السياسة) ـ مادة «حزب سياسي» ـ.

بل إن السورة القرآنية التى حملت اسم (الأحزاب) لم تتحدث فقط عن «أحزاب الشرك»، وإنما تحدثت عن نساء النبى ﷺ، ورضى عنهن.. واللاتى جاء فى صحيح البخارى إطلاق لفظ «الحزب» على تجمعين فى إطارهن.. فعن عائشة ـ رضى الله عنها ـ «أن نساء رسول الله كن حزبين، فحزب فيه: عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر: أم سلمة وسائر نساء رسول الله ﷺ»..

فالمصطلح ـ «الحزب» ـ ليس غريبًا على تراث الإسلام.. وليس سلبى المعنى بإطلاق وتعميم..

وإذا نحن نظرنا إلى الحضارة الإسلامية ـ التى مثلت العمران المصطبغ بصبغة الإسلام ـ فإننا سنجد كل «الفرق» الإسلامية قد نشأت نشأة سياسية، وكانت تيارات وتنظيمات سياسية ـ أو كانت السياسة واحدة من أبرز مهامها وقسماتها ـ فهى بمثابة «أحزاب» سياسية، ذات مناهج فكرية متميزة، وذات سبل متميزة فى الإصلاح الفكرى والسياسى. وكذلك الحال ـ إلى حد ما ـ مع المذاهب الفقهية.. فجميعها تيارات فكرية تميزت فى «فقه المعاملات».. وباستثناء الغلاة فإن التمايز والاجتهاد قد وقفا عند الفروع، ولم يتطرقا إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة..

وفى العصر الحديث عرفت بلادنا الأحزاب والجماعات والجمعيات السياسية أول ما عرفتها إسلامية، ضمت أعلام اليقظة الإسلامية وعلماء الإحياء والتجديد الإسلامى، الذين تصدوا بها للغزوة الاستعمارية الغربية على بلاد الإسلام.. وهم قد أقاموا هذه الأحزاب والجمعيات مسترشدين بتراثنا فى «الفرق» وليس تقليدًا للحضارة الغربية، التى لم تكن قد نضجت فيها ـ يومئذ ـ تعددية الأحزاب! فجمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨/ ـ ١٨٩٧م) قد أنشأ ـ بمصر، فى سبعينيات القرن التاسع عشر ـ «الحزب الوطنى الحر» وفى ثمانينيات ذلك القرن كوّن «جمعية العروة الوثقى».. كما أقام عبدالرحمن الكواكبى (١٢٧٠ ـ ١٣٢٠ هـ/ ١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) «جمعية أم القرى» فى أواخر القرن التاسع عشر.. وجميعها تنظيمات حزبية

(١) رواه الإمام أحمد.

إسلامية، تصدت لمهمة الإحياء والتجديد للنهضة الإسلامية، ولتحديات التخلف الموروث والغزوة الغربية.. بل وسبقت في خبراتها التنظيمية - التي جسدتها لوائحها - تجارب الغرب الأوروبي في التنظيم الحزبي[1]!..

فعلى حين عاشت الحضارة الغربية - قبل ليبراليتها الحديثة - تنكر التعددية الدينية - بل وحتى تعددية المذاهب داخل النصرانية - تميزت الحضارة الإسلامية بالإيمان بالتعددية، كسنة من سنن الله في الخلق، المادى والبشرى والفكرى، وتجسد إيمانها هذا في الممارسة والتطبيق.. وما غربة هذا الأمر - وهو المؤسس على فطرة الحرية التي فطر الله الإنسان عليها.. وعلى فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - وأداتها: «الأمة» الجماعة.. الحزب - التي تسعى لإقامة هذه الفريضة -﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون (١٠٤)﴾ [آل عمران: ١٠٤] ما غربة هذا الأمر - الأصيل إسلاميًا - على ذهن البعض إلا بفعل «الانقطاع» الذي أحدثه تراجعنا الحضارى، الانقطاع بين عصرنا وبين التطبيقات الصحيحة لهذه التعددية في تاريخ الإسلام.. وأيضًا الخلط بين التعددية في الفروع وفيما فيه اجتهاد - وهى المشروعة إسلاميًا - وبين الافتراق في الأصول والمبادئ المعلومة من الدين بالضرورة - وهى التي لا تعدد فيها ولا اختلاف ولا افتراق...

فعلى حين يتحدث الإمام محمد عبده عن «الأمة - الجماعة» التي فرض الله علينا أن نقيمها لتأمر بالمعروف ولتنهى عن المنكر - أي لجماع العمل السياسي - باعتبارها ذات صفات تميزها فكرا وتنظيما، حتى لكأنها الحزب السياسي.. فيقول: «إن الأمة هنا أخص من الجماعة، فهى: الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص..»[2] على حين فهم الإمام محمد عبده هذا من فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فكان عضوًا بـ«الحزب الوطنى الحر».. وثانيًا

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ج١ ص ١١٥ - ١٣٣. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة طبعة بيروت ١٩٧٩م. و(الأعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة القاهرة ٢٠٠٧م. و«لائحة جمعية العروة الوثقى» الجزء الأول من الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ص ٦٦١ - ٦٦٥.

(٢) «الأعمال الكاملة» ج٥ ص٥٩.

لرئيس «جمعية العروة الوثقى» ـ التى ضمت كوكبة من علماء الأمة، من مختلف أوطانها ، فى ذلك العصر ـ وجدنا أهل الجمود والتقليد قد ضاقت صدورهم بالتعددية ، حتى حسبوا مذهبهم الفقهى هو الفرقة الناجية ، وأهل السنة والجماعة ، وما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه ، فاحتكروا النجاة لأنفسهم ـ رغم قلتهم العددية ـ حتى لكأنهم حكموا بالإفلاس على الإسلام ـ الذى لم يبق من أمته إلا آحادهم ! ! ـ حاكمين على جمهور الأمة بالهلاك ! . .

وعلى الرغم من أن جميع ما سبق من حديث عن التعددية فيه الغناء بالرد على أهل الجمود والتقليد هؤلاء ، إلا أننا نؤثر أن نعرض «حجج» هؤلاء المنكرين لشرعية ومشروعية إقامة الأحزاب السياسية ـ إسلاميًا ـ فضلاً عن إنكارهم تعدديتها ! . .

ففى دراسة عن (الأحزاب السياسية فى الإسلام) ينسب مؤلفها نفسه إلى «السلفية»[1] ، ترد آراء هى نموذج «الفكر» قطاع يضع الحزبية السياسية فى نطاق المحرمات ! . .

* ففى هذا الكتاب لا يميز صاحبه بين الخلاف فى أصول الدين والتفرق فى عقائده ، وبين الاختلاف فى الفروع ، فيسوى بين الأمرين ، محرمًا لكليهما ! . . فيقول : «إن الافتراق من أى نوع كان ، والاختلاف على أى أساس كان لا يطابق طبيعة الإسلام ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (١٥٩) ﴾ [الأنعام : ١٥٩] وقد ظن بعضهم أن تقييد التفرقة بالدين يقتضى جواز الافتراق فى السياسة وغيرها من الأمور الدنيوية ، بل وفى المسائل الفقهية الفرعية أيضًا ، وذلك لأن المراد عندهم بالدين هو العقيدة والأركان الأساسية فقط . . . وقد غلا بعضهم فى ذلك حتى قالوا : إن الاختلاف فى الفروع والأمور الدنيوية رحمة . . وهذا ظن فاسد . . فالاختلاف فى الدين كما يطلق ويراد به الاختلاف فى العقيدة والشريعة ، كذلك يراد به افتراق أهل دين واحد أيًا كان أساس هذا الافتراق . . قال الله تعالى ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ [الأنفال : ٤٦] فلم يقيد التنازع بشىء ليشمل جميع أنواعه»[2] !

(١) مؤلف هذا الكتاب هو «صفى الرحمن المباركفورى» ـ بالجامعة السلفية بالهند ـ وهو من مطبوعات «رابطة الجامعات الإسلامية» ، القاهرة سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

(٢) «الأحزاب السياسية فى الإسلام» ص ٩٥ .

وإذا كان جميع ما سبق وقدمناه في فصول هذه الدراسة يغني عن الإطالة في الرد على هذا الرأى، فإننا ننبه صاحب هذه الدعوى إلى أن رسول الله ﷺ عندما خالف أهل المدينة فيما كانوا يصنعونه من تأبير للنخل.. وحتى بعد أن تبين صواب التأبير وخطأ تركه، قد قال لأصحابه ـ من أهل المدينة ـ إن هذا الاختلاف إنما حدث في إطار **«الرأى»** فهو مشروع، ولم يحدث في إطار **«الوحى»** حتى يكون ممنوعًا ومحرمًا.. فميز ﷺ بين نطاقين للاختلاف: نطاق الرأى والاجتهاد.. ونطاق الوحى وإسلام الوجه لله.. **«إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»**(1).. ففى «الرأى» يرد الاختلاف والاجتهاد.. وفى «الوحى» والبلاغ عن الله يجب السمع والطاعة.

ثم ألم يخالف صاحب هذا الرأى ـ برأيه هذا ـ غيره ممن يرون عكس رأيه؟! وهل خلافه لغيره إلا كخلاف غيره له؟! طالما أن الخلاف في إطار الرأى والاجتهاد الذى يؤجر صاحبه حتى لو أخطأ!..

وكيف يضع صاحب هذه الدعوى الخلاف بين الفقهاء في إطار التفرق في الدين، الذى هو من صفات المشركين؟!

وهل يستوى الخلاف في الفروع، وفى الرأى المدبر للشئون الدنيوية المتغيرة، هل يستوى مع التنازع المؤدى للفشل وذهاب الريح، الذى تتحدث عنه الآية التى استشهد بها صاحب هذا الادعاء؟!..

وهل يستوى التنازع بين الجنود إبان القتال ـ وهو الذى نزلت له الآية ـ مع اختلاف النظار والمجتهدين في مسائل الفكر المتعلقة بالفروع والسياسات؟!..

وإذا كانت «سلفية» صاحب هذه الدعوى تحول بينه وبين الأخذ بما سبق وأوردناه للأئمة: الغزالى.. والجوينى.. والإيجى.. والجرجانى.. والشهرستانى.. وابن خلدون عن التعددية.. فهلا قرأ ما كتبه الإمام السلفى ـ الهندى ـ ولى الله الدهلوى (١١١٠ ـ ١١٧٦هـ/ ١٦٩٩ ـ ١٧٦٢م) عن سنة الله في الاختلاف في الفروع والمناهج: «إن أصل الدين واحد، والشرائع والمناهج مختلفة.. والأوضاع الخاصة التى بنيت

(١) رواه مسلم وابن ماجه والإمام أحمد.

عليها أنواع البر والارتفاقات ـ (التدبيرات) هي الشرعة والمنهاج . .»[1] وما كتبه إمام السلفية ابن القيم عن «أن هناك سياسة جزئية ـ بحسب المصلحة ـ تختلف باختلاف الأزمنة، وهناك شرائع عامة لازمة للأمة، أي شرائع كلية، لا تتغير بتغير الأزمنة، فهي لازمة للأمة إلى يوم القيامة . . أما السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بالمصالح زمانًا ومكانًا . . وهذا مما اتفق على جملته جميع الفقهاء[2]!

فمن أين جاء صاحب هذه الدعوى ـ المنتسب للسلفية ـ بدعواه التي تسوى بين الافتراق في «عقائد الدين وأركانه الأساسية» وبين «الاختلاف في السياسة والمسائل الفقهية الفرعية؟!» حتى ليقول ما لم يقل به صاحب رواية ولا دراية: «فالاختلاف ـ من أي نوع كان ـ ممنوع شرعًا . .»[3]!

* وإذا كان الإمام محمد عبده قد قال إن «الأمة» في الآية القرآنية ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤] هي أخص من «الجماعة»، وأقرب إلى الهيئة «المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص» ـ وهي صفات لأعضاء الجمعية أو الحزب ـ فإن هذا المنتسب إلى «السلفية»، وإن لم ينكر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنه قال: «إن **التعاون على شيء لا يقتضي تنظيمًا إداريًا ينفرد به المتعاونون عن غيرهم . .**»[4]!

ونحن نسأل: ألا يقتضي الجهاد ـ والتعاون على أداء فريضته ـ تنظيم جيش متميز، في الزي والمعسكرات والحقوق والواجبات، والفكر والممارسة، ينفرد به أهله عن غيرهم؟! . . وألا يقتضي التعاون على العلم تنظيم مدارس وكليات وجامعات ومؤسسات، ينفرد بها أهلها عن غيرهم، ولها نظم ولوائح تميزها، بل وتميز أهلها في الحقوق والواجبات؟! . . وألا يقتضي التعاون على التصنيع تنظيم تعليم فني وتقني وقطاعات متخصصة في هذه التقنيات، فكرا وممارسة، ومؤسسات لها تنظيماتها الإدارية، والتي ينفرد بها أهلها؟! . .

(١) «حجة الله البالغة» ج١ ص ٨٦، ٨٧.

(٢) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٣) «الأحزاب السياسية في الإسلام» ص ٨٣.

(٤) المرجع السابق: ص٧٩.

فمن الذى قال: «إن التعاون على شىء لا يقتضى تنظيمًا إداريًا ينفرد به المتعاونون عن غيرهم» - غير صاحب هذا الادعاء -؟!!.

وصاحب هذه الدعوى لا يميز بين «**التقدم لقيادة الجماعة**» وتحمل عبء مسئولية القيادة للجماعة، وبين «الخروج عن الجماعة» وعليها! فيستشهد بحديث رسول الله ﷺ الذى يقول فيه: «**من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية**»[1].. والحديث القائل: «**من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرًا فيموت إلا مات ميتة جاهلية**»[2].

ثم يوظف هذا الحديث فى غير موضعه الذى مثّل ملابسات وروده، فيقول: «إن الإسلام لا يحتمل فى داخله تنظيمًا آخر بحيث تكون أسس ذلك التنظيم وقواعده أساسًا للولاء والبراء»[3]!

ويا ليت صاحب هذه الدعوى فقه أن مصطلح «**الأمير**» فى الحديث النبوى يراد به «**أمير الجيش والقتال**» الذى لا مجال لمخالفته ساعة الحرب، بل ولا حتى - ربما - مشاورته إلا بعد المعركة!.. وأن المراد «بالخروج من الطاعة ومفارقة الجماعة» العودة عن الإيمان إلى الكفر وعن الإسلام إلى الشرك والجاهلية، وليس تعدد الاجتهادات وتبلور المذاهب والجماعات حول الاجتهادات المتعددة فيما فيه الاجتهاد.. كما أن الولاء والبراء فى الدين، والنصرة الدينية شىء، والولاءات والانتماءات الفرعية المندرجة جميعها فى إطار الولاء للدين، شىء آخر.. فلأولى الأرحام - فى الميراث - ولاء وتنظيم داخل دائرة الأهل.. وللأهل ولاء وانتماء داخل الجماعة - الشعب -.. وللشعب ولاء وانتماء داخل الأمة - بالمعنى القومى - وللأمة - بالمعنى القومى - ولاء وانتماء داخل الأمة - بالمعنى الإسلامى -.. فنحن - إسلاميًا - أمام جامع أكبر، هو جامع الإسلام، وفى داخله - وعلى درجات سُلمه - تتعدد درجات سلم الانتماءات والولاءات الفرعية - التى يدعم كل منها الآخر، دون أن تكون بينها مقابلات أو تناقضات..

---

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه مسلم

(٣) «الأحزاب السياسية فى الإسلام» ص ٤٥.

وصاحب هذه الدعوى - التى تُحرّم وتُجرّم الاختلاف، بإطلاق - يُحرم ويُجرم الأحزاب السياسية لأنها - برأيه - وسيلة إلى «نزع الحكومة من أهلها!».. «فالإمارة والحكم أمانة من الله فى أعناق الأمراء[1]!!

ونحن نسأل صاحب هذا «الرأى الغريب والعجيب»:

هل الإمارة والحكم أمانة إلهية فى أعناق الحكام والأمراء خاصة؟.. أم هى أمانة فى أعناق الأمة صاحبة الحق فى اختيار الأمراء وفى استبدالهم؟!..

وهل رغبة فريق من الأمة - جماعة أو حزب - حمل أمانة الحكم لخدمة الأمة، والاستباق على طريق الإصلاح، قادحة فى هذا الفريق توجب عزله عن بلوغها؟! بينما رغبة الحاكمين وحرصهم على استمرار حكمهم وتأبيده لا تقدح فى موقفهم هذا، فتستوجب - على الأقل - تقنين تبادل السلطة بين من تختاره الأمة حاملة الأمانة الأصلية فى الاستخلاف لله؟!..

وإذا رضيت الأمة - فى دستورها - تبادل السلطة، وفق قانون ينظم هذا التبادل، فلم يسمى ذلك «منازعة»؟ وأليس من الأوفق أن نسميه تسابقًا على طريق خدمة الأمة، أو حتى «تدافعًا سياسيًا واجتماعيًا» بدونه تركد الحياة السياسية، ويأسن ماؤها، وتتعفن مكوناتها.. والتدافع سنة إلهية للتقدم والإصلاح ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين (٢٥١)﴾ [البقرة: ٢٥١].. ثم، لم لا يرى صاحب هذه الدعوى فى تأبيد السلطة بيد فريق منازعة ونزعًا لها من غير هذا الفريق؟!.. اللهم إلا إذا ادعى أن الله قد خلق قومًا للحكم دون غيرهم من الناس!!..

وإذا كانت الأمة هى التى تولى وتعزل، وتختار وتبايع، فهل يحرم عليها أن توقت البيعة والتولية، وأن تنظم وتقيم الآليات والمؤسسات والجماعات التى تحقق التسابق والتدافع فى حمل أمانة الحكم والعدل بين الناس؟!..

إن صاحب هذا «الرأى الغريب» لا ينكر الحرية إذا كانت ممارسة «فردية»، لكنه ينكرها إذا كانت ممارسة «منظمة وتنظيمية»! ويقول: «**إن الإسلام جعل الشورى أساس**

---

(٤) المرجع السابق. ص ٦٠، ٨٤.

نظامه الاجتماعى والسياسى، وأعطى الحرية الكاملة لكل فرد من أفراده فى إبداء الرأى والنقد والمعارضة»[1] . .

ونحن نسأل:

فماذا لو اجتمع الأفراد الذين اتفقت آراؤهم فى منهاج تدبير الدولة والمجتمع على إقامة مؤسسة سياسية تجمع جهودهم الفردية، أنحرمهم حرية العمل مجتمعين، بينما نبيحها لهم متفرقين؟! . .

وإذا كنا لا نقصر «الإفتاء» فى العلم الدينى على الإفتاء الفردى، فنقيم ـ استجابة لمتطلبات العصر المعقدة ـ مؤسسات الإفتاء الجماعى فى العلم الدينى . . أفلا يقتضى العصر ـ الذى تعقدت علومه وتطبيقاتها فى السياسة ـ إقامة مؤسسات الرأى والممارسة فى «العلم السياسى» تنظيمًا وتفعيلاً للجهود الفردية فى هذا الميدان؟! . . إن تعقيدات وتشابكات الاجتماع السياسى المعاصر تقتضى إقامة التنظيمات والمؤسسات لمعرفة المعروف والأمر به، ومعرفة المنكر والنهى عنه، ومعرفة مناهج الإصلاح والسبل إلى تطبيقاتها . . من مثل مؤسسات جمع المعلومات، وتنظيمها، وتحليلها، واكتشاف دلالاتها . . ومؤسسات الثقافة والصحافة والإعلام . . ومؤسسات التربية السياسية . . فهل نحرّم ونجرم العمل الجمعى والجماعى فى هذه الميادين، ونقف عند الجهود الفردية التى قد تبعثر الطاقات، وتبدد الإمكانات؟! . . وهل يجوز ذلك، باسم دين هو "دين الجماعة"؟! . . دين تتجاور فى فرائضه "فروض الكفاية" ـ الاجتماعية ـ مع "فروض العين" ـ الفردية ـ وتعلو فيه مراتب الفروض الاجتماعية إلى الحد الذى يقع إثم التخلف فيها على الأمة جمعاء، بينما الإثم فى التخلف عن فروض العين ـ كالصلاة والصيام ـ خاص بالفرد المقصر وحده؟! . . دين، حتى فرائضه الفردية يزداد الأجر عليها عندما تؤدى فى الجماعة والاجتماع؟! . .

لقد آثرنا أن نعطى الرد على هذه الدعوى . . ربما أكثر من حقها . . إيمانًا منا بأنها تمثل "الشذوذ" الذى يؤكد "القاعدة" قاعدة اجتماع جمهور الأمة على حق الاختلاف والتنوع وتعددية الاجتهادات، والتنظيم لهذه الاجتهادات المتعددة، وذلك فى إطار

(١) «الأحزاب السياسية فى الإسلام» ص٨٥.

وحدة العقيدة، والشريعة، والأمة، والحضارة، ودار الإسلام.. ففي إطار الأمة الواحدة تتعدد الشعوب والقبائل والقوميات والملل والمذاهب والفرق والأحزاب..

وحتى لا يظن ظان أن انتساب صاحب هذه الدعوى ـ المنكرة للاختلاف والأحزاب السياسية ـ انتسابه إلى «السلفية» دليل على أن هذا هو رأى كل المنتسبين إلى «السلفية» نشير إلى أن أبرز أئمة السلفية، شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ـ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ـ ١٣٢٨م) لم يرفض الأحزاب لمجرد أنها حزبية وتحزب، وجعل معيار القبول لها أو الرفض هو المقاصد والغايات التى تقام هذه الأحزاب لأجلها، فكانت فتواه فى هذا الموضوع أبلغ رد على صاحب هذه الدعوى المنكرة للأحزاب السياسية.. فلقد «سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزبًا، ويتخذون لهم رأسًا، ويدعون إلى بعض الأشياء»..؟ فقال:

«وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التى تتحزب ـ أى تصير حزبا ـ فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا فى ذلك ونقصوا، مثل التعصب لمن دخل فى حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل فى حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذى ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[(١)].

هنا نرى ترجيح ابن تيمية للعمل الجماعى، لا الفردى، العمل «بالجماعة والائتلاف والتعاون»، مشترطا أن لا تكون هناك عصبية جاهلية لمن فى الحزب وضد من لم ينخرط فيه.. فكما نهى الرسول ﷺ عن العصبية والتعصب فى الرابطة القومية ـ دون أن ينهى عن الولاء للقوم ـ كذلك يتوجه النهى إلى التعصب الظالم فى الحزبية ـ دون أن ينال التنظيم الحزبى والانتظام فى الأحزاب، بتعميم وإطلاق..

وعلى هذا «الدرب السلفى» القديم سار أبرز علماء «السلفية المعاصرين: الشيخ عبدالعزيز بن باز، وذلك عندما أفتى بشرعية ومشروعية قيام جماعات إسلامية، العمل السياسى جزء من مشروعها الإصلاحى.. «فلقد سُئل: ـ هل تعتبر قيام

(١) د. صلاح الصاوى «التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية» ص ١٣٢، طبعة القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

جماعات إسلامية فى البلدان الإسلامية، لاحتضان الشباب وتربيتهم على الإسلام، من إيجابيات هذا العصر؟».

ـ فأجاب: «وجود هذه الجماعات الإسلامية فيه خير للمسلمين، وعلى كل جماعة من الجماعات الإسلامية: ـ «التبليغ»، «اتحاد الطلبة المسلمين»، «الإخوان المسلمين»، «الشبان المسلمين»، «أنصار السنة المحمدية»، «الجمعية الشرعية». . إلخ. . أن تتعاون مع الأخرى فيما اتفقوا عليه من الحق، وأن تتفاهم معها فيما اختلفوا، عسى الله أن يهدى الجميع إلى سواء السبيل، وعلى كل طائفة من هذه الجماعات أن تنصح للأخرى، فتثنى عليها بما فيها من خير، وترشدها إلى ما فيها من خطإ فى الأحكام أو انحراف فى العقيدة أو الأخلاق، أو تقصير فى العلم أو البلاغ، قصداً للإصلاح، وطلبا لاستدراك ما فات، لا ذمّ لها وتعييراً، عسى أن تستجيب لما دعيت إليه فتستكمل نقصها وتصلح شأنها، وتجتمع القلوب على الحق وتنهض بنصرته»[1].

هكذا أفتى علماء السلفية ـ قديماً وحديثاً ـ بمشروعية التعددية الحزبية، ليكون العمل «بالجماعة والائتلاف والتعاون» ـ وفق تعبير ابن تيمية ـ «ولتجتمع القلوب على الحق وتنهض بنصرته» ـ وفق تعبير ابن باز. . .

فوحدة الأمة ـ وهى فريضة إسلامية ـ لا ينقضها انتظام جمهورها فى تنوع قومى، أو تعددية مذهبية وحزبية، أو تمايز فى الملل والشرائع ـ بالنسبة لغير المسلمين ـ طالما استظلت كل هذه التمايزات بوحدة الأمة فى العقيدة والشريعة والحضارة والدار. . بل ربما كان التفرق قائماً فى الفردية والاستفراد، الذى يجعل طاقات الأمة ذرات متفرقة وهباء منثورا. . فالاختلاف فى الفروع، والتعددية الصحيحة، هى مصدر غنى وثراء، ومنطلقات للتدافع والاستباق على طريق التقدم والإصلاح.

إن الحضارة التى اختارت «المرونة» فى تعريف «الأمة» قد مدت آفاق الأمة لتستوعب كل الجماعات التى منحت ولاءها ومحضت انتماءها للجوامع الثوابت لهذه الأمة. . وبهذا الموقف الاستيعابى، الذى يجعل «تحقق» الأمة «حياة مستمرة» و«فعلاً دائماً» حرصت هذه الأمة على «تعايش وتدافع» التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف فى

(١) د. عبدالرحمن بن عبدالخالق «الرد الوجيز على الشيخ ربيع بن هادى المدخلى» ص ٦٠ ـ ٦١ طبعة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م. دون تحديد مكان الطبعة.

مكونات هذه الأمة وأرحامها وأحضانها، فكانت «الوحدة» و«التنوع» وجهى «عملتها الحضارية» التى تميزت بها وامتازت فيها فى منتدى الحضارات! . .

وصدق الله العظيم الجامع فى قرآنه الكريم بين «معايير الوحدة» و«سنن التنوع والاختلاف»:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [النساء: ١]

﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات: ١٣]

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ [الروم: ٢٢]

﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (٩٢) ﴾ [الأنبياء: ٩٢]

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) ﴾ [المائدة: ٤٨]

﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ﴾ [الحج: ٦٧]

﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾ [الإسراء: ٨٤]

﴿ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴾ [الليل: ٤]

تلك سنة الله فى سائر ميادين الخلق وجميع مجالات الإبداع . . الكونى منه والحيوانى . . المادى منه والفكرى . . الإنسانى منه والنباتى . .

سنة التعددية والتنوع والاختلاف فى إطار جوامع الوحدة والائتلاف . . ولن تجد لسنة الله تبديلاً . . ولن تجد لسنة الله تحويلاً! .

• التعددية بين الواقع والمثال

لكن . . هل يعنى هذا أن تطبيقات وممارسات حضارتنا الإسلامية للتعددية قد خلت

من السلبيات؟ وأنها قد برئت من التمييز بين الأغلبية وبين «الأقليات»؟ . . وأنه لم تحدث فيها اضطهادات وتوترات مع أبناء الملل وبين المذاهب؟؟ . .

إننا يجب أن نميز ـ في هذا الموضوع ـ بين «المثال» وبين «الواقع» . . فالمبادئ الدينية، والصيغ الفكرية، والنظريات الفلسفية هي «مثل» . . والمثل ـ عادة ـ تستعصى على كامل التحقق والتطبيق، وإلا فرغت حياة الإنسان من «المثال»، وأصبحت جحيمًا لا يطاق، أو مواتًا لا أمل فيها ولا رجاء . . فوجود «المثال» ـ الذي لم يطبق بعد ـ هو الذي يبعث الحيوية والأمل والرجاء في حياة الإنسان بوجود «مهام» في «جدول أعمال» هذه الحياة . . تتطلب السعي لتحقيقها، والاستباق على طريق الخيرات فيها . . فالتطبيق و«الواقع» لا يمكن أن يرقى إلى درجة «المثال»، ولا أن يستنفد كل «المثال»! . . تلك قاعدة عامة في كل الديانات والفلسفات والحضارات على مر التاريخ .

لكن . . بقدر ما يكون «المثال» ساميًا، وبقدر ما يكون دينًا، تتجاوز مقاصد تطبيقاته وإقامته المنفعة الدنيوية، إلى حيث تصبح هذه الإقامة «للمثال الديني» قربة إلى الله، وشرطًا لسعادة الدار الآخرة، التي هي خير وأبقى، بقدر ما يعين ذلك على أن يكون التطبيق و«الواقع» أقرب إلى السمو، وأكثر تعلقًا «بالمثال» . .

ولقد كان هذا هو حال التعددية وتطبيقاتها في حضارة الإسلام . .

فلقد خلت مسيرة حضارتنا ـ تقريبًا ـ من الاضطهادات الراجعة إلى اختلاف اللغات والأقوام والأعراق؛ لأن الإسلام قد جعل عصبية الدم والعرق والنسب جاهلية، دعا رسوله ﷺ إلى تجاوزها، فقال **«دعوها فإنه منتنة»**[1]!

وكانت الاضطهادات بسبب اختلاف الملل والشرائع الدينية مقصورة على أسباب أخرى، ليس من بينها على الإطلاق قصور «المثال» أو المبادئ عن تحقيق أوسع الحريات أمام أبناء الملل والشرائع الدينية المختلفة .

فما عرف عن اضطهاد بعض اليهود والنصارى ـ لفترات محدودة، وفي بعض الدول ـ في تاريخنا الحضاري، كان في أحيان كثيرة ردود أفعال لتدخلات خارجية واستعمارية ـ صليبية وتترية . . وإمبريالية ـ استخدمت نفرًا من أبناء هذه الملل ضد أمن

(١) رواه البخاري والترمذي .

الوطن والدولة والأمة والحضارة، إبان الصراعات المسلحة والاجتياحات الشرسة، التي شنها أعداء هذه الأمة ضد الإسلام، والتي هددت وجود أمته وحضارته..

وعلى سبيل المثال.. فإبان الحملات الصليبية على بلادنا سعت النصرانية الغربية إلى التحالف مع التتر الوثنيين ضد العرب والمسلمين، وأرسل البابا «إينوسنت الرابع» (١٢٤٣ ـ ١٢٧٠م) عام ١٢٤٥ م بعثة إلى عاصمة الدولة التترية الشرقية ـ قراقورم» لهذا الغرض ـ رأسها مندوب البابا ـ جون ده بيانى كابربينى» ـ وجاءت بعثة تترية من «خاقان» التتر «جغطاى» [١٢٢٧ ـ ١٢٤٢م] إلى الملك لويس التاسع (١٢١٤ ـ ١٢٧٠م) أثناء إقامته بقبرص، وهو فى طريقه لغزو الشام ومصر، شتاء (١٢٤٨ ـ ١٢٤٩م) جاءت لمواصلة مفاوضات التحالف ضد العرب والمسلمين.. ولما عادت البعثة التترية إلى بلادها من قبرص، صحبتها بعثة فرنسية صليبية لاستكمال المفاوضات.. واستمرت مساعى التحالف حتى بعد هزيمة لويس التاسع، فسافرت إلى «قراقورم» من حصن عكا الصليبى بعثة فرنسية، رأسها رجل الدين «جليوم ردبروك»، واستمرت تفاوض فى بلاط «الخان» التترى «منكوقا آن» «ستة أشهر» وأخيرا نجح الصليبيون فى إقامة هذا التحالف فحول التتار حملتهم إلى بلاد الإسلام، بعد أن كان التخطيط أن تتجه إلى أوروبا!..

ولقد استعان الصليبيون على عقد هذا التحالف بطائفة النصارى النساطرة، الذين كان لهم وجود ونفوذ فى بلاد التتار، واستغلوا ـ فى ذلك ـ إحدى زوجات «هولاكو» ـ «دوقوز خاتون» ـ وكانت نصرانية الدين، نسطورية المذهب!.. بل إن قائد جيش «هولاكو» ـ الذى دمر بغداد (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) والشام وزحف نحو مصر ـ والذى هُزم فى «عين جالوت» (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م) ـ كان نصرانيًا نسطوريًا، هو «كُتْبُغا»[١]!

ولقد كان لهذا البُعد النصرانى فى هذه الحملات ـ التى هددت وجود الأمة والحضارة ـ انعكاساته لدى الطوائف النصرانية فى المدن التى اجتاحها التتار، فحدثت خيانات ـ وخاصة من الطوائف ذات المذاهب الغربية ـ بل وكشفت هذه الطوائف عن خيانتها، فأعلنت تحديها للوطن والدولة والأمة فى ساعة العسرة ولحظات الشدة..

---

(١) د. محمد عمارة. «معارك العرب ضد الغزاة» ص١١٦ ـ ١١٨. طبعة دمشق ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ففى دمشق ـ بعد أن اجتاحها التتار ـ وكما يقول المقريزى (٧٦٦ ـ ٨٤٥هـ/ ١٣٦٥ ـ ١٤٤١م) عُمدة مؤرخى العصر ـ:

«واستطال النصارى بدمشق على المسلمين، وأحضروا فرمانًا من هولاكو بالاعتناء بأمرهم وإقامة دينهم، فتظاهروا بالخمر فى نهار رمضان، ورشوه على ثياب المسلمين فى الطرقات، وصبوه على أبواب المساجد، وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام إذا مروا بالصليب عليهم، وأهانوا من امتنع من القيام للصليب، وصاروا يمرون به فى الشوارع إلى كنيسة مريم. ويقفون به ويخطبون فى الثناء على دينهم، وقالوا جهرًا: ظهر الدين الصحيح دين المسيح «وخربوا مساجد ومآذن كانت بجوار كنائسهم، فقلق المسلمون من ذلك، وشكوا أمرهم لنائب هولاكو ـ وهو كُتُبُغا ـ فأهانهم وضرب بعضهم، وعظم قدْر قسوس النصارى، ونزل إلى كنائسهم وأقام شعارهم..»[1]!

وكان طبيعيًا أن تكون لهذه الخيانات التى جاءت للوطن والدولة والأمة والحضارة فى ساعات العسرة ولحظات الحرج والشدة ـ والتى أعلنتها بعض الطوائف والشرائح النصرانية ذات الميول الغربية ـ كان طبيعيًا أن تكون لها ردود أفعال ـ بعد تحرير هذه المدن من الاجتياح التترى ـ فبعد هزيمة التتر ـ بقيادة كُتُبُغا ـ فى «عين جالوت»، وانحسار موجة اجتياحهم للشام، وعندما وصل إلى أهل دمشق كتاب السلطان المظفر قطز (٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م): «يبشر الناس بفتح الله له، وخذلانه التتر سر الناس سرورا كثيرا، وبادروا إلى دور النصارى فنهبوها، وأخربوا ما قدروا على تخريبه..»[2].

وكذلك صنعت الغواية الاستعمارية لطوائف من النصارى الشرقيين، الذين رحبوا باحتلال الصليبيين للقدس سنة ١٠٩٩م، فساروا ـ كما يقول المؤرخ النصرانى «مكسيموس مونروند» ـ فى موكب الصليبيين «بدلائل الاحترام والوقار، مرتلين معهم أناشيد الخلاص من الأسر ـ [!!] ـ وفرحين لشجاعة الصليبيين الذين أنقذوا قبر ابن الله من أيدى غير المؤمنين»[3].

---

(١) «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك» الجزء الأول ـ القسم الثانى ـ ص ٤٢٥، ٤٣٢. تحقيق: د. محمد مصطفى زيادة. طبعة القاهرة ١٩٥٦م.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ـ القسم الثانى ـ ص ٤٣٢.

(٣) [تاريخ الحروب المقدسة فى الشرق المدعوة حرب الصليب] المجلد الأول ص ١٧٣، ١٨٠، ١٨١ طبعة أورشليم سنة ١٨٦٥م.

فكان الاجتياح الخارجي، وكان الاختراق لأمن الوطن والأمة والحضارة ـ من ثغرات الملل والطوائف ـ هو «الفعل» الذي ولد ردود أفعال من التوتر والاضطهاد على جبهة العلاقات بين المسلمين وقطاعات من أبناء الملل والطوائف غير المسلمة، في السنوات التي شهدت وأعقبت هذا الاجتياح وذلك الاختراق!.

أما على جبهة الحكام الذين كان ظلمهم لبعض أبناء الملل والطوائف غير المسلمة جزءاً من الظلم الذي عم الرعية كلها ـ مسلمين وغير مسلمين ـ فإن المتوكل العباسي (٢٣٣ ـ ٢٤٧ هـ/ ٨٤٧ ـ ٨٦١م) مثال نموذجي لهذا النوع من الحكام، فاضطهاده للنصارى كان جزءاً من الاضطهاد الذي أصاب الشيعة والمعتزلة، وأغلب تيارات الفكر في ذلك التاريخ.. لقد أسقط شهادة المعتزلة أمام القضاء، ونفاهم إلى جزيرة «دهلك» ـ جنوبي البحر الأحمر ـ! وحرمهم الكثير من الحقوق الاقتصادية، ومنع عنهم العطاء.. وكما هدم بعض مقابر النصارى فلقد صنع الشيء نفسه بمقبرة الإمام الحسين، فلقد سواها بالأرض، ثم حرثت أرضها وزرعت!.. والذين يقارنون مراسيم اضطهاده للمعتزلة يجدون شبهاً كبيراً بينها وبين مراسيم اضطهاده للنصارى»[1]!..

وكانت مظالم بعض الخلفاء والسلاطين تسلك إلى رقاب الرعية أحياناً كثيرة طريقاً خبيثاً! وذلك عندما تلجأ الدولة في الجبايات والإتاوات والمغارم إلى وزراء وجباة وصيارف من غير المسلمين، يملؤون خزائن الدولة بإفقار الرعية، وتزيد ثرواتهم أيضاً، فيتطاولون على الناس، فتأتي ردود الأفعال ضد المظالم لتنال من الطوائف والملل التي إليها ينتسبون.. بل وكثيراً ما كانت الدولة تسترضي الجماهير الغاضبة بمصادرة هؤلاء الجباة الظلمة، وأحياناً بقتلهم، فتهدئ من ثورة الثائرين، وتكسب الأموال والثروات في جميع الأحوال!..

ومن نماذج استبداد بعض اليهود والنصارى بأغلبية الرعية، وما أحدثه ذلك من ردود أفعال، عهد «العزيز بالله» الفاطمي (٣٦٥ ـ ٣٨٦هـ/ ٩٧٥ ـ ٩٩٦م) وما تلاه من مراسيم ضد أهل الكتاب في عهد ابنه وخليفته الحاكم بأمر الله (٣٧٥ ـ ٤١١هـ/ ٩٨٥ ـ ١٠٢١م)، فزوجة العزيز بالله كانت نصرانية ملكانية ـ أي من الطوائف النصرانية التابعة

(١) القاضي عبدالجبار بن أحمد (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص٣٠٢، ٣٠٣. تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس ١٩٧٢م والمقريزي (الخطط) ج٣ ص ٢٧١، ٣٩ طبعة دار التحرير. القاهرة.

للمذاهب الغربية ـ وكانت لهذه الزوجة ولابنتها «سيدة الملك»! نفوذ واسع فى شئون الدولة.. وكان لها أخوان من رجال الدين النصرانى ـ «أرسانيوس»: مطران الملكانية فى القاهرة، ثم بطرك الإسكندرية و«أريسيطس» ـ بطرك الملكانية فى القدس..

وفى هذا المناخ المنحاز لغير المسلمين: تولى وزارة مصر النصرانى عيسى بن نسطورس.. ووزارة الشام اليهودى إبراهيم القزاز (منشا)!.. فعمت مظالمهما جماهير المسلمين. وظهر تحيزهما لأبناء دينهما، وظهرت ردود الأفعال ضد هذه المظالم وذلك الانحياز.. وكما يقول المقريزى: «فاعتز بهما النصارى واليهود، وآذوا المسلمين. فعمد أهل مصر وكتبوا قصة جعلوها فى يد صورة ـ (تمثال) ـ عملوها من قراطيس، فيها **بالذى أعز اليهود بمنشا، والنصارى بعيسى بن نسطورس، وأذل المسلمين بك ـ (الخليفة العزيز)! ألا كشفت ظلامتى؟!** وأقعدوا تلك الصورة على طريق العزيز، والرقعة بيدها، فلما رآها أمر بأخذها، فإذا الصورة ـ (التمثال) ـ من قراطيس (ورق) ـ فعلم ما أريد بذلك، فقبض عليهما، وأخذ من عيسى بن نسطورس ثلثمائة ألف دينار، ومن اليهودى شيئًا كثيرًا»[1].

وفى هذا المناخ الذى تستبد فيه الأقلية بالأغلبية.. نرى الشعراء يدلون بدلوهم فى علاقات الملل والطوائف؛ فيصورون الدولة وكأنها تُحكم «بالثالوث»! يعقوب بن كلس ـ وأصله يهودى: هو الأب ـ والعزيز ـ الخليفة ـ هو الابن!.. والوزير الفضل هو روح القدس!!.. يصوغ الشاعر الدمشقى الحسن بن بشر ذلك شعراً يخاطب به المسلم، فيقول ساخراً:

تَنصَّرْ، فالتنصرُ دينُ حق ... عليه زماننا هذا يدلّ

وقل بثلاثة عزوا وجلّوا ... وعطِّل ماسواهم فهو عطل

فيعقوب الوزير أب وهذا الـ ... عزيز ابن وروح القدس فضل!

أما نقد سيطرة اليهود فيعبر عنها الشاعر المصرى الحسن بن خاقان، فيقول:

---

(١) «اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء» ص ٣٩٧، تحقيق: د. جمال الدين الشيال. طبعة القاهرة ١٩٦٧م وابن كثير (البداية والنهاية) ج١١ ص ٣٢٠.

يهــود هــذا الزمــان قــد بلغــوا غــاية آمالهــم وقــد ملكــوا
العــز فيهــم والمـــال عندهمــو ومنهـــم المستشـــار والملك
يا أهــل مصـــر إنى نصحت لكم تهــوّدوا فــقد تهــوّد الفلك[1]!

وفى نقد الترف والاستبداد، اللذين تمتع بهما هؤلاء النفر من النصارى واليهود يقول الشاعر ابن الخلال:

إذا حكــم النصــارى فى الفــروج وغــالوا فى البــغال وفى الســروج
وذلّـــت دولـــة الإســلام طــرا وصـــار الأمـــر فى أيدى العلوج
فقــل للأعــور الدجال هـــذا زمانك إن عزمت على الخروج[2]

فالقضية لم تكن تناقضًا بين الإسلام وبين الملل الأخرى، ولا عداء من المسلمين لأبناء هذه الملل، ولا ضيق صدر بالتعددية والاختلاف فى الشرائع الدينية، وإنما كانت - فى الجوهر والأساس - تناقضا بين أغلبية الأمة المظلومة، الباحثة عن العدل، والتى يمارس الظلم فيها ولها وضدها نفر من أبناء الملل غير الإسلامية، اختارهم حكام وولاة ظلمة؛ لتكون مغايرتهم الدينية للأغلبية عاملاً على قسوة قلوبهم وغلظة معاملاتهم مع هذه الأغلبية!..

ويشهد على هذه الحقيقة أن بعضًا من هؤلاء الكتاب والجباة والصيارفة قد أراد - بإيعاز من الدولة - أن يستر مظالمه ويغلف جبروته بالإسلام - فأعلن اعتناقه لدين الأغلبية - أملا فى تهدئة ثائرة المظلومين من جماهير المسلمين.. لكن ذلك لم يجلب إليه عطف المسلمين الذين رأوا فى هذا «الإسلام» حيلة لجواز الظلم، بل للإمعان فيه!.. فلم تجز عليهم هذه الحيل؛ لأن القضية بالنسبة إليهم كانت العدل المفقود والمنشود، وليست زيادة تعداد المسلمين آحادًا من الناس!..

(١) آدم متز «الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى» ج١ ص ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ترجمة: د. محمد عبدالهادى أبو ريدة. طبعة بيروت ١٩٦٧م.
(٢) «خطط المقريزى» ج٢ ص ١٢٣.

ويحكى المقريزى ـ فى التأريخ لسنة (٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م) موقف جمهور المسلمين من اعتناق بعض الكتاب والجباة النصارى الإسلام.. ذلك الإسلام الذى لم يترك أثراً يخفف من تسلطهم وتجبرهم ومظالمهم، بل لقد ازدادوا معه ظلما وعتوا، وتجوا ـ بإعلانه ـ من القتل والمصادرات!.. يحكى المقريزى ذلك، فيقول: لقد «زاد تسلطهم بعد إسلامهم، وأظهروا من التجبر ما كانت تمنعهم نصرانيتهم من إظهاره»! فكتب أحد الشعراء إلى الأمير بيدر النائب يقول:

أسلم الكافرون بالسيف قهراً ... وإذا ما خلوا فهم مجرمونا

سلموا من رواح مال وروح ... فهم سالمون، لا مسلمونا[1]!

فهو «إسلام» يفرون به من الجزاء الذى استحقوه على مظالمهم ـ المصادرة للمال الذى جمعوه، والقتل جزاء على ما اقترفت أيديهم فى حق الناس ـ وبعبارة الشاعر: «رواح المال والروح»!..

فالقضية ـ بعبارة المقريزى ـ كانت «التسلط والتجبر» من قبل هؤلاء الجباة، ولم تكن نصرانيتهم أو يهوديتهم بحال من الأحوال!.. وإذا جاز للبعض أن يتهم الشعر والشعراء بالمبالغات.. فإن كلمات العالم الألمانى الحجة «آدم متز» (١٨٦٩ ـ ١٩١٧م) تعبر عن هذه السيطرة وهذا الاستبداد من أهل الكتاب بجمهور المسلمين، فتقول: «**لقد كان النصارى هم الذى يحكمون فى بلاد الإسلام**»[2]! ثم يشير إلى دور هذه السيطرة وذلك الاستبداد فى إحداث ردود الفعل بين الطوائف والملل، فيقول: «**إن أكثر الفتن التى وقعت بين النصارى والمسلمين نشأت من تجبر المتصرفين الأقباط..**»[3]!

وردود الأفعال هذه هى التى تمثلت فى مراسيم الحاكم بأمر الله الفاطمى، الذى خلف أباه العزيز.. فأنزل بالنصارى واحدة من المحن القاسية التى مرت بهم.. ثم عاد فعفا عنهم وعوضهم عن المظالم التى أنزلها بهم.. وأخيراً راح ضحية الاستبداد

---

(١) المصدر السابق: ج٣ ص ٥٤٥ ـ ٥٤٧.

(٢) «الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى» ج١ ص ١٠٥

(٣) المرجع السابق، ج١ ص ١١٢.

الطائفى الملكانى بقصر الخلافة، عندما ذهب إلى مثواه الأخير بمؤامرة من أخته «سيدة الملك»!! . .

* * *

وفى ضوء هذه الحقائق التاريخية نفهم التحليل الموضوعى الذى كتبه الباحث اللبنانى «جورج قرم» - والذى لا يمكن أن يكون متهمًا! - والذى يقيّم فيه العلاقات بين المسلمين وأبناء الملل والطوائف غير المسلمة . . فيقول :

«ويلاحظ أن فترات التوتر أو الاضطهاد لغير المسلمين فى الحضارة الإسلامية كانت قصيرة، وكان يحكمها ثلاثة عوامل :

الأول : هو مزاج الخلفاء الشخصى، فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا فى عهد المتوكل، الخليفة العباسى الميال بطبعه إلى التعصب والقسوة، وفى عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله، الذى غالى فى التصوف حتى أضاع رشده!

العامل الثانى : هو تردى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية لسواد المسلمين، والظلم الذى يمارسه بعض الذميين الشاغلين لمناصب إدارية عالية، فلا يعسر أن ندرك صلتهما المباشرة بالاضطهادات التى وقعت فى عدد من الأمصار .

أما العامل الثالث : فهو مرتبط بفترات التدخل الأجنبى فى البلدان الإسلامية، وقيام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة . . إن الحكام الأجانب - بمن فيهم الإنجليز - لم يحجموا عن استخدام الأقلية القبطية فى أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب، وهذه ظاهرة نلاحظها فى سوريا أيضًا، حيث أظهرت أبحاث «جب» و«بولياك» كيف أن هيمنة أبناء الأقليات فى المجال الاقتصادى أدت إلى إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين فى دمشق ١٨٦٠م، وبين الموارنة والدروز فى جبال لبنان ١٨٤٠م و١٨٦٠م . ونهاية الحملات الصليبية قد أعقبتها فى أماكن عديدة أعمال ثأر وانتقام ضد الأقليات المسيحية - ولا سيما الأرمن - التى تعاونت مع الغازى . .

بل إنه كثيراً ما كان موقف أبناء الأقليات أنفسهم من الحكم الإسلامي ـ حتى عندما كان يعاملهم بأكبر قدر من التسامح ـ سببًا في نشوب قلاقل طائفية، فعلاوة على غلو الموظفين الذميين في الابتزاز، وفي مراعاتهم وتحيزهم ـ إلى حد الصفاقة أحيانًا ـ لأبناء دينهم، ما كان يندر أن تصدر منهم استفزازات طائفية بكل معنى الكلمة»[1]! . .

* * *

أما ما اشتهر من مطاردة الدولة العباسية للزنادقة، وخاصة على عهد المهدي العباسي (١٥٨ ـ ١٦٩هـ/ ٧٧٥ ـ ٧٨٥م)، فإنه لم يكن اضطهاداً لديانات الفرس القديمة ـ فلقد عومل أهلها معاملة أهل الكتاب ـ ولا كان ضيق صدر بالتعددية في الملل والشرائع؛ لأن هذه الزندقة ـ التي طاردتها الدولة ـ كانت ستاراً دينيًا لمخططات شعوبية سياسية، استهدفت الإسلام ـ وليست الحرية الدينية ـ واستهدفت عروبة الدولة، وطمعت في الثأر من الإسلام ودولته، اللذين أذلا دولة الفرس، وذهبا بعرش الأكاسرة القدماء . . فكان موقف المهدي العباسي ـ كموقف ابنه الرشيد (١٤٩ ـ ١٩٣هـ/ ٧٦٦ ـ ٨٠٩م) من البرامكة ـ دفاعًا مشروعًا عن الدولة وفكريتها وهويتها، أكثر منه ضيق صدر بالتعددية في الملل والمذاهب . . ويشهد على ذلك أن مطاردة الزندقة لم تؤد إلى أي تضييق على أي من أتباع الديانات والملل والمذاهب التي كانت قائمة في ذلك التاريخ! . .

أما الضيق بالمذاهب الفلسفية الوافدة ـ غنوصية حلولية كانت . . أو مشائية يونانية ـ فلقد كان من ثمرات عصور التراجع الحضاري والجمود الفكري، التي ضاقت حتى بالعقلانية الإسلامية المؤمنة وبالاجتهاد الإسلامي! . . فكانت تراجعا عن الفهم الحقيقي «للمثال» الإسلامي في التعددية والتنوع والاختلاف، أدى إلى تراجع في «التطبيق» لهذا المثال! . .

وحتى في تلك العصور ظلت التطبيقات الإسلامية للتعددية زاهية ومزدهرة ومتألقة، إذا ما قورنت بنظائرها في الحضارات غير الإسلامية . . فلقد كان ضيق الصدر

---

(١) «الملل والنحل والأعراق» ص ٧٢٩، ٧٣٠ ـ وهو ينقل عن كتاب جورج قرم (تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سيوسيولوجية وقانونية مقارنة) ص ٢١١ ـ ٢٢٤ . طبعة بيروت ١٩٧٩م ـ.

عارضًا . . وظرفيًّا . . تغالبه مبادئ الإسلام ومواريث الأمة في تطبيقات التعددية والتنوع في عصور الازدهار . . ويدعم هذه المغالبة أن «المثال» ـ في النموذج الحضاري الإسلامي ـ هو «دين»، ووضع إلهي ثابت، وليس مجرد نسق فكري ـ من التسامح . . أو حقوق الإنسان ـ يجوز تخطيه، أو التنازل عنه، أو تجاوزه بحال من الأحوال! . .

وبعبارة «أرنولد»: «فإنه من الحق أن نقول: إن غير المسلمين قد نعموا ـ بوجه الإجمال ـ في ظل الحكم الإسلامي، بدرجة من التسامح لا نجد معادلاً لها في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة، وإن دوام الطوائف المسيحية في وسط إسلامي يدل على أن الاضطهادات التي قاست منها بين الحين والآخر على أيدي المتزمتين والمتعصبين كانت من صنع الظروف المحلية، أكثر مما كانت عاقبة مبادئ التعصب وعدم التسامح . .»[1].

تلك هي حقيقة العلاقة بين الملل والمذاهب والأقوام في حضارة الإسلام، إن على مستوى «المثال ـ النظري»، أو على مستوى «الممارسة . . والتطبيق»!

* * *

(١) (الدعوة إلى الإسلام)، ص ٧٢٩، ٧٣٠.

تحضُّر إنساني
وتعددية في الحضارات الإنسانية

لن نبحث ـ كما يصنع الكثيرون ـ في قواميس المفاهيم الغربية عن تعريف الحضارة، ففي ذلك خيانة للقضية التي أفردنا لها هذا الكتاب . . قضية التعددية، ومنها تعددية مفاهيم المصطلح الواحد، بتعدد الأنساق الفكرية، وتمايز الحضارات.

فالحضارة ـ في اصطلاح العربية ـ هي المقابل للبداوة، ففي الحضارة حضور وقرار واستقرار، ينتج للحضور ـ أي الحاضرين في الحضر ـ إحداث تراكم في التمدن، الذي يتهذب به الواقع المادي ـ وبتراكم المدن، ونمو الثقافة ـ التي تتهذب بها النفس الإنسانية ـ تقوم الحضارة والعمران . .

فالحضارة هي العمران بجناحيه: «التمدن» الذي يتهذب به الواقع المادي . . و«الثقافة»، التي تتهذب بها النفس الإنسانية وهي ـ الحضارة ـ ثمرة للحضور والاستقرار في الحواضر، والقرار في المدن والقرى والديار . .

وفي القرآن الكريم: ﴿ واسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (١٦٣) ﴾ [الأعراف: ١٦٣] . . وفي الحديث الشريف، وكذلك في الشعر العربي ترد المقابلة بين «الحاضر» و«البادي» وبين «الحضارة» و«البداوة». ففي الحديث: لا يَبِعْ حاضرٌ لباد، أي لا يكن ساكن الحاضرة سمسارًا للبائع الآتي من البادية، فيغالي في ثمن السلعة المباعة، لإقامته في الحاضرة بها، بينما البادي يريد البيع ـ سريعًا ـ كي يقفل راجعًا! وفي شعر القطامي: عمير بن شييم (١٠هـ/ ٦٣١م):

فمن تكن الحضارة أعجبته فأى رجال بادية ترانا[1]

وللمتنبى (٣٠٣ ـ ٣٥٤هـ/ ٩١٥ ـ ٩٦٥م):

الناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يقصدوا فعلوا

وله ـ أيضًا ـ فى المقابلة بين «صناعة» الحسن لدى نساء الحضارة فى الحواضر، وبين ما «طبعت» عليه البدويات فى البادية:

ما أوجه الحضر المستحسنات به كأوجه البدويات الرعابيب

حُسْنُ الحضارة مجلوب بتطرية وفى البداوة حُسْنٌ غير مجلوب

ولأن الله قد استخلف الإنسان لاستعمار الأرض وعمرانها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]

﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (٩)﴾ [الروم: ٩] لهذا كان مصطلح «العمران» فى تراثنا القديم أخص بالدلالة على «الحضارة» التى اشتهر مصطلحها وشاع فى تراثنا الحديث.. حتى ليميز ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) نوعًا من التمييز بين مضامين المصطلحين ـ الحضارة.. والعمران ـ وذلك عندما يرى الفارق بين العمران ـ الذى هو التقدم والرقى ـ وبين الحضارة ـ التى هى مرحلة بداية توقف وتراجع العمران! ـ فالحضارة ـ عنده ـ هى: الرفه، والترف، والاستهلاك الزائد على الإنتاج، والعزوف عن العمل المنتج، والاعتماد على القوة، وزيادة الوظائف الإدارية والإشرافية غير المنتجة عن الضرورى، الأمر الذى يزيد المصروفات ـ (الخرج) ـ عن الإيرادات ـ (الدخل) ـ فتزيد الجباية دونما زيادة فى الثروة بالعمل الذى ينميه العدل!.. وتكون «الدولة» ـ فى ذلك ـ هى وبطانتها مصدر الإنفاق لأموال الرعايا!..

(١) انظر فى ذلك: ابن منظور (لسان العرب) طبعة دار المعارف. القاهرة.

هكذا عرف ابن خلدون «الحضارة» بأنها: «أحوال عادية، زائدة على الضرورى من أحوال العمران.. هى سن الوقوف لعمر العالم فى العمران والدولة.. وذلك إنما يجيء من قبل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم..»[1]!

فما اشتهر باسم «العمران» فى تراثنا القديم، اشتهر باسم «الحضارة» فى تراثنا الحديث.. إنها جماع التمدن والثقافة، والتراكم العمرانى الذى يتزين به الواقع المادى والنفس الإنسانية، وبه يرتقى الإنسان بواقعه، ويسهم الواقع المتمدن فى ارتقاء الإنسان المدينى المتمدن، فى الميادين العديدة: الدينية، والخلقية والجمالية، والعلمية والاقتصادية، والسياسية.. إلى آخر ميادين الارتقاء فى العمران..

* * *

وإذا كان هذا هو مفهوم الحضارة.. فإن استقراء سير تطور الجماعات البشرية جميعها ـ من كل الأجناس والألوان، والفلسفات والديانات، عبر الزمان والمكان ـ يشهد بنزوع الإنسان دائمًا وأبدًا إلى الاستقرار والتحضر والارتقاء على درجات سلم العمران.. فبالتحضر يستبدل الإنسان اليسر بالعسر، والراحة بالنصب والتعب، والأمن بالخطر والخوف، واللين بالخشونة، والسعادة بالشقاء.. فينزع ـ بالفطرة والمصلحة جميعًا ـ إلى الأخذ بأسباب الحضارة والعمران.

وإذا كان هذا النزوع الإنسانى مشتركًا إنسانيًا عامًا بين كل بنى البشر.. فهل يعنى ذلك:

ـ وحدة الحضارة لدى البشرية جمعاء؟

ـ أما أننا ـ فى إطار وحدة النزوع الإنسانى للتحضر ـ بإزاء تعددية حضارية، تتمايز فيها وبها الأمم والشعوب؟؟..

قد لا يختلف الكثيرون فى الإجابة على هذا السؤال، إن هم انطلقوا إلى الإجابة عنه من «الواقع» المتجسد فى معالم التمايز الحضارى، تلك التى ترسم «حدودًا» ـ لـ«الأوطان الحضارية» هى الأكثر رسوخًا والأطول أعمارًا، فى حياة الأمم والشعوب ـ من تلك التى تمثل «الحدود السياسية» للدول والإمبراطوريات.

---

(1) (المقدمة) ص ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥.

فتميّز اليابان ـ كحضارة ذات هوية خاصة تميّز أمتها، عبر تاريخها الطويل ـ هو حقيقة لا يختلف عليها السائحون، فضلاً عن أهل الذكر والاختصاص ! . .

وتميز الهند ـ كحضارة مالكة لهوية حضارية خاصة ـ أمر لا مجال فيه للاختلاف . .

وكذلك الحال بالنسبة للصين، كحضارة متميزة، إن في تراثها وتاريخها القديم، أو في نهضتها المعاصرة التي طوعت «الماركسية ـ الغربية» لتراثها الحضاري الخاص ! . .

أما تميز الغرب ـ كحضارة ـ . . فهو حقيقة يجمع عليها الدارسون، تستوى في ذلك التميز حقب جاهليتها اليونانية القديمة، ونهضتها الأوروبية الحديثة، والواقع المعاصر الذي تعيش فيه.

لكن جدالاً كثيراً، وخلافًا كبيرًا تشهدهما ساحات الفكر ـ ببلادنا وخارجها ـ في الإجابة على هذا السؤال ـ وحدة الحضارة عالميًا؟ أم تعدديتها؟ ـ إذا كان الحديث عن علاقة حضارتنا الإسلامية بالحضارة الغربية على وجه التحديد! . . فليس هناك من ينكر على حضارتنا تميزها عن حضارات اليابان والهند والصين . . لكن عندما يكون الحديث عن العلاقة الحضارية بين المسلمين والغرب: تبرز دعاوى «واحدية الحضارة»، ونعتها بـ «العالمية» و«الإنسانية» . . الأمر الذي يعنى إنكار تميّز الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية بالسمات والقسمات التي تضمن لها هوية وخصوصية ترسم لأمتها وعالمها حدوداً حضارية يجب الحفاظ عليها وحمايتها من الغزو والمسخ والنسخ والتشويه والاقتلاع ! . .

وعندما لا يدور الجدل عن تميّز الحضارة الغربية عن حضارات الشرق الأقصى الآسيوية ـ اليابانية . . والهندية . . والصينية ـ ويكون الجدل والإنكار ـ فقط ـ للتمايز الحضاري بين حضارتنا الإسلامية والحضارة الغربية، فإن الأمر يشي بدور المنافسة والصراع التاريخي بين الحضارتين ـ الإسلامية والغربية ـ في «تزييف الوعي» لدى منكري التمايز الحضاري في هذه الحالة وحدها! . . ! وينبئ ـ كذلك ـ عن مقاصد الهيمنة التي تقف وراء دعوى هذه «الواحدية الحضارية» في هذا المقام بالذات! . .

ذلك أن حضارات الشرق الأقصى هي حضارات «محلية»، لم تمتلك أي منها ـ عبر تاريخها ـ إمكانات العطاء والتأثير والقبول على النطاق العالمي، ومن ثم لم تكن

«منافسًا حضاريًا» في الساحة العالمية عبر التاريخ، ولذلك فهي لا تمثل ـ حتى في مراحل «تحديثها» ونهوض أممها ـ «خصمًا حضاريًا» للحضارة الغربية التي تهيمن على مقدرات عالمنا منذ عدة قرون! . .

بينما الحال في علاقة الحضارتين الإسلامية والغربية ليس كذلك . فلكليهما إمكانات التأثير والعطاء والقبول خارج حدود «أوطانهما الحضارية» . . وبينهما تدافع بلغ حد الصراع ـ والصراع المسلح ـ عبر حقب طويلة من التاريخ . . الأمر الذي وقف ويقف بالمنافسات بين الحضارة الغربية وبين حضارات الشرق الأقصى ـ غالبًا ـ عند «البعد الاقتصادي»، بينما المنافسة بين الغرب والإسلام حضارية وشاملة لسائر الميادين! . .

* * *

وإذا كان بعض المفكرين الغربيين لا ينكرون «التميز التاريخي» للحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات . . فإن الكثيرين في الغرب قد ذهبوا على درب الإنكار لتميزنا الحضاري إلى الحد الذي أنكروا فيه تميّز الإسلام كرسالة دينية وشريعة إلهية، فاعتبروه مجرد هرطقة نصرانية، وتلفيقات من العهدين القديم والجديد! . . ولا يزال لهذا التراث الصليبي تأثيراته حتى في الثقافة والتصورات الغربية المعاصرة[1]! ولكن الخطير والغريب أن قطاعًا كبيرًا ومؤثرًا من مفكري الغرب ـ الذين يؤمنون بالتعددية الحضارية عالميًا، وبتمايز الحضارات بتميز ثقافاتها ـ يعودون فيتحدثون عن حتمية الصراع بين الحضارات، ويدعون حضارتهم الغربية لتجييش آلات قوتها ـ الحربية والاقتصادية والثقافية والسياسية ـ لمصارعة الحضارات غير الغربية، وخاصة ـ وبدءًا ـ بحضارة الإسلام! .

ولعل المفكر الأمريكي «صامويل . ب . هانتنجتون»[2] أن يكون النموذج لهذا القطاع من الفكر الإستراتيجي الغربي، الذي يسلم بتعددية وتمايز الحضارات كأمر

---

(١) انظر على سبيل المثال: المستشرقة الألمانية «آنا ماري شيمل» ـ حوار حول «أوهام الغرب عن الإسلام»ـ أجراه معها الباحث «ثابت عيد» ـ صحيفة (الحياة) اللندنية ـ في ١١، ١٢ مايو سنة ١٩٩٦م.

(٢) أستاذ في السياسة والإستراتيجية، ومدير معهد «جون م. أولين» للدراسات الإستراتيجية، بجامعة هارفارد الأمريكية ـ وهو يهودي الديانة ـ.

واقع، ثم يتصور مستقبل هذه التعددية الحضارية صراعاً يدعو الغرب فيه إلى أن يزيل هذه التعددية من أرض الواقع الحضارى!!

يرى «هانتنجتون» تمايز الحضارات بتمايز الثقافات «فالحضارة هى كيان ثقافى.. وليس ثمة حضارة عالمية، بل عالم من الحضارات المختلفة.. وفى العالم سبع أو ثمان حضارات كبرى: الحضارة الغربية، والصينية الكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والأرثوذكسية السلافية، والأمريكية اللاتينية، وربما الأفريقية.. وهى حضارات تتمايز عن بعضها البعض باللغة والتاريخ والثقافة والعادات، وأهم من ذلك الدين، وأبناء هذه الحضارات المختلفة لديهم آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وكذلك آراء متباينة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسئوليات، والحرية، والسلطة، والمساواة والتنظيم الهرمى، وهذه الاختلافات هى نتاج قرون، ولن تختفى فى القريب العاجل؛ إذ إنها أكثر جوهرية من الاختلافات بين الأيديولوجية السياسية والنظم السياسية».

لكن صامويل. ب. هانتنجتون» بعد هذا التحديد الدقيق والعميق للتعددية الحضارية عالمياً ولأسباب هذه التعددية، ولدور الدين والثقافة فى التمايز الحضارى - ولتنوع الأمم فى فلسفات رؤية الكون والماضى والمستقبل، وتصوراتها للمثل والمعايير الحاكمة والمنظمة للعلاقات بين الفرد والمجموع، وبين الأمة والدولة، وبين الحرية والمسئولية.. إلخ.. إلخ.. بعد هذا التحليل الدقيق والعميق لهذه القضية، نجد «هانتنجتون» يركز الأنظار على «عامل الصراع» بين هذه الحضارات، لا فى الماضى والتاريخ فقط، وإنما فى المستقبل أيضًا.. حتى ليكاد يوحى بأن «الصراع» هو قدر العلاقة بين مختلف الحضارات.. وخاصة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية أولاً، ومع الحضارة الصينية ثانيًا!!.. إنه لا يقول بـ«الحتمية الفلسفية» لصراع الحضارات، لكنه يقول «**بالحتمية الواقعية**» لهذا الصراع!

فعنده «أن الصراع على طول خط الخلل بين الحضارتين الغربية والإسلامية يدور منذ ١٣٠٠ عام وعلى كلا الجانبين يُنْظَرُ إلى التفاعل بين الإسلام والغرب على أنه صدام حضارات..».

والغرب المصارع للإسلام ـ عند «هانتنجتون» ـ هو الغرب الثقافى، الشامل للمعسكر الذى كان شيوعياً تجمعه المسيحية بأرثوذكسيتها السلافية وكاثوليكيتها وبروتستنتيتها، «فالدين يقوى إحياء الهويات العرقية، ويعيد تحريك مخاوف الروس فيما يتعلق بأمر حدودهم الجنوبية» مع المسلمين!..

وعلى نفس منوال العلاقة تاريخياً ـ الصراع ـ يرى «هانتنجتون» المستقبل أيضا «فالحتمية الواقعية» ـ عنده ـ هى للصراع بين الحضارة الغربية وبين الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية.. وبعبارته «فإن **البؤرة المركزية للصراع فى المستقبل القريب سوف تكون بين الغرب والدول الإسلامية والآسيوية العديدة»!**

ولأن هذا الصراع هو «قدر الواقع» و«الحتمية الواقعية» ـ فى الرؤية الإستراتيجية لـ «هانتنجتون» ـ وجدناه يخطط لقومه خطة الانتصار علينا فى هذا الصراع.. فيشير بتقسيم مراحل الصراع المستقبلى إلى مرحلتين:

الأولى ـ والقريبة: هى مرحلة «المدى القصير».. وفيها ينصح «هانتنجتون» الغرب بتوحيد عالمه الحضارى، وتجييش كل أدوات الصراع ـ من آلة الحرب، إلى الاقتصاد، إلى السياسة، إلى الثقافة، إلى القيم، إلى المؤسسات الدولية ـ وتركيز الصراع ضد الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية.. فيقول: إنه «على المدى القصير من مصلحة الغرب أن يعزز تعاوناً أكبر وتوحيداً فى نطاق حضارته، وعلى وجه الخصوص بين مكونيها الأوروبى والأمريكى الشمالى، وأن يدمج مجتمعات شرق أوروبا وأمريكا اللاتينية فى الغرب، وهى مجتمعات ذات ثقافة قريبة من ثقافة الغرب، وأن يعزز علاقات التعاون مع روسيا واليابان ويحافظ عليها، وأن يحول دون تصعيد الصراعات المحلية بين الحضارات إلى حروب كبرى بين الحضارات، وأن يحد من توسع القوة العسكرية للدول الآسيوية والإسلامية، وأن يخفف من تقليص القدرات العسكرية الغربية، ويحافظ على التفوق العسكرى فى شرق وجنوب غرب آسيا، وأن يستغل الخلافات والصراعات الغربية فى الحضارات الأخرى، وأن يقوى المؤسسات الدولية التى تعكس وتسوّغ المصالح والقيم الغربية وتضفى عليها الشرعية، وأن يروّج لاشتراك الدول غير الغربية فى هذه المؤسسات..».

فالمطلوب من الغرب فى «المدى القصير» من الصراع :

١ ـ توحيد كيانه الحضارى، وتعزيز التعاون بين دوائره، ودمج شرق أوروبا بغربها، وكل أوروبا مع أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية .. أى الغرب الثقافى والقريب من ثقافة الغرب .. الغرب النصرانى، بمذاهبه المختلفة..

٢ ـ والتعاون والتحييد وضبط الصراعات فى كل الدوائر الحضارية، بل واستغلال حتى تناقضات الغرب فى داخل الحضارات غير الغربية، لكى يكون التركيز فى الصراع ضد الإسلام والصين..

٣ ـ تقليص القدرات العسكرية للمسلمين والصينيين، وزيادة القدرات العسكرية الغربية، والحفاظ على التفوق العسكرى الغربى «فى شرق وجنوب غرب آسيا»، أى فى مواجهة الصين والمسلمين»!..

٤ ـ تقوية المؤسسات الدولية التى تنهض «بتسويغ المصالح والقيم الغربية، وتضفى عليها الشرعية، وإشراك الدول غير الغربية فى هذه المؤسسات»!..

تلك هى معالم خطة «هانتنجتون» للمدى القصير، والمرحلة الأولى من صراع الغرب الحضارى، الذى ينصح بتركيزه على الحضارتين الإسلامية والصينية!..

أما المرحلة الثانية ـ من هذا الصراع الغربى ضد الحضارات غير الغربية: مرحلة «المدى الطويل» ـ فهى ـ بتعبير «هانتنجتون» ـ: مرحلة الاحتواء الغربى للحضارات غير الغربية، التى نجحت فى «تحديث» واقعها، مع احتفاظها بذاتيتها الحضارية غير الغربية!..

فبعد المرحلة الأولى من هذا الصراع.. مرحلة كسر شوكة الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية.. تأتى مرحلة احتواء الحضارات الأخرى غير الغربية، والتى حيدها الغرب فى المرحلة الأولى من الصراع.. وخاصة تلك التى نجحت فى ميدان القوة والتحديث العسكرى الاقتصادى.. وبعبارات «هانتنجتون» «أما على المدى الأطول فسيكون اتخاذ إجراءات أخرى أمرًا مطلوبًا. فالحضارة الغربية هى حضارة غربية وحديثة معًا. وقد حاولت الحضارات غير الغربية أن تكون حديثة دون أن تصبح غربية. وحتى يومنا هذا لم ينجح فى هذا المسعى إلا اليابان. وسوف تواصل

الحضارات غير الغربية محاولاتها للحصول على الثروة والتكنولوچيا والمهارات والمكنات والأسلحة، التي تمثل جزءاً من كون الحضارة حديثة. كذلك ستحاول تلك الحضارات أن توائم هذه الحداثة مع ثقافتها وقيمها التقليدية. أما قوتها الاقتصادية والعسكرية فسوف تزيد بالنسبة للغرب، ومن ثم يتوجب على الغرب ـ على نحو متزايد ـ أن يحتوى تلك الحضارات الحديثة غير الغربية، التي تقترب قوتها من قوة الغرب، لكن قيمها ومصالحها تختلف إلى حد كبير عن قيم ومصالح الغرب، وسوف يستلزم ذلك من الغرب أن يحتفظ بالقوة الاقتصادية والعسكرية اللازمة لحماية مصالحه فيما يتعلق بهذه الحضارات..»[1]!!..

هكذا يتصور «هانتنجتون» مستقبل العالم حضارياً..

يتصور الغرب حضارة متفردة «بالعرش الحضارى» العالمى.. ويتصور «الصراع» بين الحضارات المتعددة، سبيلاً لإلغاء هذه التعددية الحضارية.. فبعد استجماع الغرب وحدته، وتجييشه لكل إمكاناته، وتحييده للحضارات غير الغربية، ينجز مهمة المرحلة القصيرة والأولى من هذا الصراع، كسر شوكة الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية.. مع ضبط كل الحضارات داخل المؤسسات الدولية «التى تسوّغ المصالح والقيم الغربية، وتضفى عليها الشرعية».. أما فى المدى الأطول ـ وبعد إنجاز هذه المهمة ـ فيكون الهدف الغربى هو احتواء بقية الحضارات غير الغربية، تلك التى نجحت فى تحديث مجتمعاتها عسكرياً واقتصادياً.. ليتفرد الغرب بالقوة والتحديث والهيمنة على العالم، دونما شريك، وخاصة إذا جمع هذا «الشريك.. الآخر» بين التميز الثقافى والحضارى وبين نهضة التحديث وقوة التجديد!!..

* * *

ولو أن «صامويل هانتنجتون» ـ بعد تحليله الدقيق والعميق للتعددية الثقافية والحضارية للعالم ـ قد تبنى ـ فى العلاقة بين الحضارات المتعددة ـ منهاج ومعيار

(١) اعتمدنا فى مقال «هانتنجتون» على ترجمة عبدالمنعم محفوظ. انظر مجلة «الحرس الوطنى» الرياض. عدد ذى القعدة ـ ذى الحجة سنة ١٤١٦هـ/ مارس ـ إبريل سنة ١٩٩٦م. ص ٨٤ ـ ٩٠. وانظر فى دراسة هذه القضية كتابنا [الحضارات العالمية تدافع؟ أم صراع؟] ـ نهضة مصر ـ القاهرة سنة ١٩٩٨م.

«التدافع الحضاري» ـ أي التنافس والتسابق والحراك ـ الذي هو وسط بين «تعايش السكون» وبين «الصراع» الذي يفضي إلى أن يصرع طرف الطرف الآخر فيطوي صفحته ويلغيه.. لو أنه تبنى هذا المنهاج لأصاب وأجاد.

لكن الرجل ـ وهو واحد من مفكري الحضارة الغربية ـ قد انطلق من «فلسفة الصراع» التي مثلت وتمثل «زاوية الرؤية الغربية» لكثير من الأمور.. فالحياة ـ في «الوضعية»، والمادية.. والداروينية» ـ هي ثمرة للصراع في عالم الأحياء.. والتقدم الاجتماعي والاقتصادي هو ثمرة للصراع الطبقي، تنحاز له الليبرالية إذا انتهى بانتصار البورجوازية، وتنحاز له الشيوعية إذا انتهى بانتصار البروليتاريا!.. وصراع الإمبريالية الغربية لإبادة البنى الحضارية للأمم غير الغربية، ونهب ثرواتها واسترقاق شعوبها هو «الرسالة النبيلة» للرجل الأبيض تجاه احتواء هذه الأمم والشعوب!..

فانطلاقًا من «فلسفة الصراع» هذه رأى «هانتنجتون» مستقبل العلاقة بين الحضارات!..

ولأننا بإزاء «فلسفة صراعية» مثلت وتمثل قسمة من قسمات الحضارة الغربية.. فلم يكن «صامويل ب. هانتنجتون» بدعا في تصوره هذا لمستقبل العلاقة بين الحضارات.. وللعلاقة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية على وجه الخصوص..

* فـرئيس المجلس الوزاري الأوروبي ـ الأسبق ـ في سنة ١٩٩٠م «جياني ديميكليس»... يدعو الغرب «الترتيب بيته»، حتى يفرض «نموذجه الحضاري» على العالم، وفي المقدمة منه العالم الإسلامي.. ويهدد العالم الإسلامي بتوجيه آلة الحرب الغربية ـ حلف الأطلنطي ـ إليه ـ بعد أن كانت موجهة للعالم الشيوعي ـ إذا لم يخضع فيقبل «النموذج الحضاري الغربي»!.

فعندما يسأله مراسل «النيوزويك» ـ الأمريكية ـ عن مبررات بقاء حلف الأطلنطي، بعد زوال المواجهة ـ التي قام لأجلها ـ بين الغرب الليبرالي والمعسكر الذي كان اشتراكيًا؟! يكون الجواب.

«صحيح أن المواجهة مع الشيوعية لم تعد قائمة. **إلا أن ثمة مواجهة أخرى يمكن أن تحل محلها بين العالم الغربي والعالم الإسلامي**»..

فلما عاد مراسل «النيوزويك» ليسأله :

ـ وكيف يمكن تجنب تلك المواجهة المحتملة؟

ـ قال : «ينبغى أن تحل أوروبا مشاكلها ، **ليصبح النموذج الغربى أكثر جاذبية وقبولا من جانب الآخرين فى مختلف أنحاء العالم ، وإذا فشلنا فى تعميم ذلك النموذج الغربى فإن العالم سيصبح مكانًا فى منتهى الخطورة**»[1] !!

فالتهديد بالحرب موجه إلى مختلف الحضارات غير الغربية ، وفى المقدمة «العالم الإسلامى» ، **إذا لم «يتم تعميم وقبول النموذج الحضارى الغربى»** ! . .

* والأمين العام السابق لحلف الأطلنطى «ويلى كلايس» يعلن أن العدو الجديد الذى حل ـ فى خطط حلف الأطلنطى ـ محل الشيوعية : هو الإسلام ؛ لأن الأصولية الإسلامية قد أصبحت الآن هى التهديد للغرب ، كما كانت الشيوعية من قبل[2] ! . .

* والرئيس الأمريكى الأسبق «ريتشارد نيكسون» [١٩١٣ ـ ١٩٩٤م] ـ وهو مفكر إستراتيجى مرموق ـ يخير العالم الإسلامى بين النموذج الغربى العلمانى ـ كما تجسده تركيا العلمانية ، وهو النموذج الذى يلحق العالم الإسلامى ويربطه بالغرب سياسيًا واقتصاديًا ـ وبين «مواجهة ردود الفعل الخطيرة» إذا هو اختار النموذج الإسلامى ، المغاير للنموذج الغربى ! . . فلقد كتب محذرا العرب والمسلمين من :

(أ) **الخيار القومى فى النهضة** . . والذى سماه : خيار «الرجعية ، صاحبة الأيديولوجية القومية المتعصبة» ، المتعلقة بـ **«وهم الوحدة العربية»** ! . .

(ب) **وخيار «الأصوليين الإسلاميين : المصممين على استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة ، عن طريق بعث الماضى ، وتطبيق الشريعة الإسلامية ، والمناداة بأن الإسلام دين ودولة ، واتخاذ الماضى هداية للمستقبل»** . .

---

(١) صحيفة (الأهرام) المصرية ـ عدد ١٧ يوليو ١٩٩٠م ـ مقال الأستاذ فهمى هويدى ـ نقلا عن «النيوزويك» عدد يوليو سنة ١٩٩٠م .

(٢) مجلة «سكوتسمان» ـ الأمريكية ـ فى ٢٧ فبراير سنة ١٩٩٥م .

ودعا ـ نيكسون ـ السياسة الأمريكية والغربية إلى أن تلعب «دوراً رئيسيًا في تحديد الخيار الذي تختاره الشعوب المسلمة»! . . وهو «خيار».

(ج) التقدم: ونموذجه «تركيا ـ العلمانية ـ في إنحيازها نحو الغرب . . وسعيها إلى ربط المسلمين بالعالم المتحضر ـ (الغرب) ـ من الناحية السياسية والاقتصادية . . » . . وإلا، فإن «ردود فعل خطيرة ستحدث في العالم . . إذا لم ينجح الغرب في دفع المسلمين إلى هذا «الخيار» الحضاري الغربي!(1).

ولعلها «فزورة» غير قابلة للحل، ومعادلة مستعصية على الفهم ـ أن تحدد لنا السياسة الغربية «الخيار» . . ثم يوصف هذا «الخيار الغربي» بأنه الخيار «الذي تختاره الشعوب الإسلامية» . . فيتحول ـ لست أدري كيف؟! «الإلزام إلى «التزام»، «والإكراه والجبر» إلى «حرية واختيار»!!

* ومن نماذج تحليلات «خبراء الفكر والثقافة» الغربيين التي تفسر هذا الموقف «السياسي . . والإستراتيجي . . والحربي!» للحضارة الغربية من هذه القضية ـ قضية «الواحدية الحضارية»؟ أم «التعددية الحضارية»؟؟ ـ نختار رؤية مجلة (شئون دولية) ـ التي تصدرها جامعة «كمبردج»، والتي جاءت بالملف الذي خصصته للإسلام والمسيحية، والإسلام والماركسية ـ . وفي هذه التحليلات قال هؤلاء الخبراء عن الإسلام: إنه الهدف الأول للحرب الغربية، لا لشيء إلا لتحديه ـ كحضارة ـ ورفضه ـ كثقافة ـ الخضوع للنموذج الحضاري الغربي، وإبائه التنازل عن خصوصيته المستعصية على العلمانية الغربية! . . وبنص كلمات هؤلاء الخبراء:

«يتساءل أوروبيون كثيرون عما إذا كان يمكن جعل الإسلام يتقبل بقواعد المجتمع العلماني؟! . . أم أنه على قدر من الرسوخ ـ في المجال السياسي والاجتماعي ـ يجعله رافضًا لأي تمييز بين ما لله وما لقيصر؟!».

«إن النظرية التي يعتنقها علماء الاجتماع، والتي تقول: إن المجتمع الصناعي والعلمي الحديث يقوّض الإيمان الديني ـ مقولة العلْمنة ـ صالحة على العموم . . لكن عالم الإسلام

---

(1) ريتشارد نيكسون (الفرصة السانحة) ص28، 140، 141. ترجمة: أحمد صدقي مراد. طبعة القاهرة سنة 1992م.

استثناء مدهش وتام جداً من هذا . . إنه لم تتم أى علمنة فى عالم الإسلام . . إن الإسلام مقاوم للعلمنة، فى ظل مختلف النظم السياسية . . وسيطرته الآن على المؤمنين به أقوى عما كانت من مائة سنة، ولقد مكّنت التقاليد المحلية الإسلامية العالم الإسلامى من الإفلات من محاكاة الغرب، تلك المحاكاة المذلة التى تضفى الطابع المثالى على النموذج الغربى، فباسم الإيمان المحلى يتم الإصلاح، دون علمنة»! . .

■ «إن الإسلام هو الثقافة الوحيدة القادرة على توجيه تحد فعلى وحقيقى لمجتمعات الغرب . . ولذلك فإنه من بين الثقافات الموجودة فى الجنوب هو الهدف المباشر للحملة الغربية الجديدة»[1]!! .

ففى هذا التحليل، الذى تحدث عن التميز الحضارى للإسلام والمسلمين، وعن استعصاء حضارتنا الإسلامية على استبدال النموذج الغربى العلمانى بنموذجها الإسلامى، وعن وقوفها متفردة تتحدى احتواء الغرب واجتياحه وتغريبه وعلمنته لحضارات الجنوب . . وعن استحقاقها لذلك كله - من الغرب - أن يشن عليها «حملته الجديدة» . . فى هذا التحليل التفسير لما كتبه «هانتنجتون» عن أولوية الإسلام فى الصراع الحضارى الغربى ضد الحضارات غير الغربية! . .

وفى ذلك كله التفسير للممارسات الدامية والتطبيقات المأسوية التى يصنعها الغرب بالإسلام والمسلمين وقضاياهم وحقوقهم، فى مختلف الميادين، وعلى امتداد الأوطان والقارات! . .

وإذا كان غريبًا وعجيبًا أن يسمى «ريتشارد نيكسون» «إلزام الغرب لنا بنموذجه الحضارى العلمانى: «خياراً لنا واختياراً منا» فإن الأغرب والأعجب أن يقبل ذلك قطاع من مفكرينا ومثقفينا . أن يقبلوا هذا «الإلزام» الغربى، ثم يذهبون شتى المذاهب لإقناع الأمة بقبول ما لا يصح أن يُقبل، والالتزام بما لا يلزم فى هذا الميدان!! . .

فالمرحوم الدكتور طه حسين (١٣٠٦ - ١٣٩٣هـ/ ١٨٨٩ - ١٩٧٣م) فى مرحلة انبهاره بالنموذج الحضارى الغربى . . وقبل نضجه وتجاوزه لكثير من مقولات التغريب قد قد ذهب إلى الاعتراف بأن السير فى طريق النموذج الحضارى الغربى إنما هو «إلزام»

(١) مجلة (شئون دولية) مجلد ٦٧ - عدد ١ - يناير سنة ١٩٩١م.

غربى لنا بمقتضى المعاهدات غير المتكافئة التى عقدها الاستعمار الأوروبى مع حكوماتنا فى ظل حراب الاحتلال وقهر الاستعمار.. فكتب عقب معاهدة ١٩٣٦م ـ بين إنجلترا ومصر ـ ومعاهدة سنة ١٩٣٨م بين الدول الاستعمارية ومصر ـ يقول: «لقد التزمنا أمام أوروبا أن نذهب مذهبها فى الحكم، ونسير سيرتها فى الإدارة، ونسلك طريقها فى التشريع. التزمنا هذا كله أمام أوروبا، وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال ـ (سنة ١٩٣٦م) ـ ومعاهدة إلغاء الامتيازات ـ (سنة ١٩٣٨م) ـ إلا التزامًا صريحًا قاطعًا أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين فى الحكم والإدارة والتشريع؟ ولو أننا هممنا الآن أن نعود أدراجنا وأن نحيى النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلا.. لأننا عاهدنا أوروبا على أن نسايرها ونجاريها فى طريق الحضارة الحديثة»[1]!

وبدلاً من أن يرفض طه حسين هذا «الإلزام» الأوروبى لأمته ـ بمقتضى المعاهدات غير المتكافئة ـ أن تساير أوروبا وتسير سيرتها فى الحكم والإدارة والتشريع ـ أى فى جماع النموذج الحضارى الغربى ـ رأيناه يذهب فيحاول إقناع الناس بأن السير فى هذا الطريق الغربى ـ بدلا من الطريق الإسلامى ـ هو أمر طبيعى، بدعوى أن الحضارة واحدة ـ وهى الحضارة الغربية ـ وأن طريق الرقى والتقدم والتحضر واحد لا تعددية فيه.. فقال بعكس ما قرره «صامويل. ب. هانتنجتون» ـ اليهودى الأمريكى ـ وكتب عن «واحدية العقل» بين الشرق والغرب؛ لأن العقل الشرقى ـ فى رأيه ـ هو كالعقل الأوروبى، مرده ومرجعيته إلى عناصر ثلاثة:

- «حضارة اليونان، وما فيها من أدب وفلسفة وفن.
- وحضارة الرومان، وما فيها من سياسة وفقه.
- والمسيحية، وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان».

وبعد أن أنكر تمايز الحضارات فى الإنسانيات، وزعم وحدتها فى الأدب والفلسفة والفن والسياسة والفقه والشرائع.. رتب على ذلك «واحدية العقل الشرقى، والأوروبى» فقال: «لقد كانت مصر دائمًا جزءًا من أوروبا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها..»!.

---

(١) (مستقبل الثقافة فى مصر) ج١ ص ٣٦، ٣٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

ثم مضى فرفض أن يكون ظهور الإسلام ونزول القرآن قد أحدثا تميزاً للعقل الإسلامى الشرقى عن العقل النصرانى الغربى، فقال: وكما لم يغير الإنجيل من الطابع اليونانى للعقل الأوروبى. فكذلك القرآن، لم يغير من الطابع اليونانى للعقل الشرقى؛ لأن القرآن «إنما جاء متمماً ومصدقاً لما فى الإنجيل»!!.. فأهدر الرجل التمايز الحضارى القديم بين مصر الفرعونية وبين الإغريق.. وأهدر تميز الإسلام فى الشريعة عن النصرانية... وأهدر - أيضاً - تميز النصرانية الغربية عن النصرانية الشرقية الأولى.. وأهدر تمايز الحضارات - ومنها الإسلامية والغربية - فى الفلسفات والشرائع والإنسانيات.. أهدر كل ذلك، ثم انطلق من ميدان الحكم على الماضى والتراث، ليعمم هذا الادعاء على الحاضر والمستقبل، فدعا الناس إلى أن يسلكوا فى النهضة، ويختاروا للتقدم اختيار الغرب نفسه - الذى ألزمتنا به معاهدات الاستعمار الغربى! زاعماً أنه خيار وحيد، وسبيل مفردة لا تعدد فيها.. فقال: «**إن السبيل واضحة بينة مستقيمة لا لبس فيها ولا عوج ولا التواء، هى واحدة فذة ليس لها تعدد، وهى: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم: لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء فى الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها ما يُحَبُّ منها وما يُكْرَه، ما يُحْمَدُ منها وما يُعاب..**»[1]!.

ولست أدرى كيف يكون «الملْزَمون بمقتضى المعاهدات» أنداداً وشركاء للذين ألزموهم هذا الإلزام بمقتضى هذه المعاهدات!!..

ذلك هو مذهب المنكرين للتعددية الحضارية القائلين بوحدتها فى الإنسانيات كما فى الطبيعيات.. والداعين إلى تبنى النموذج الحضارى الغربى سبيلاً وحيداً لتقدم كل الأمم والشعوب، بدعوى أنه النموذج العالمى والإنسانى والوحيد للتقدم والنهوض والتحضر والارتقاء..

ولأن هذا المذهب فى «واحدية الحضارة» عالميًا وإنسانيًا لا يزال له أنصار من أبناء جلدتنا.. ولأنه مناقض لما نؤمن به من تعددية الحضارات، فى إطار النزوع الإنسانى إلى التحضر.. فلا بد من إضافات نبرهن فيها وبها على تميز حضارتنا الإسلامية فى الهوية الحضارية، التى بها ومنها وفيها يبدأ التمايز بين مختلف الحضارات.

---

(١) المرجع السابق: ج١ ص ٢١ - ٤٥.

فما هي «الهوية الحضارية» التي نقول بتميّز أمتنا الإسلامية وحضارتها في سماتها وقسماتها؟..

وما هي أبرز هذه السمات والقسمات التي تتميّز بها حضارتنا عن غيرها من الحضارات الإنسانية؟.

إن «الهُوِيَّة» ـ بضم الهاء وكسر الواو ـ مصطلح استعمله العرب والمسلمون القدماء.. وهو منسوب إلى «هُو».. وهذه النسبة تشير إلى ما يحمله من مضمون، فهي تعني ـ كما يقول الشريف الجرجاني (٧٤٠ـ٨١٦هـ/ ١٣٤٠ـ١٤١٣م): «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق..»[1]!.. أما معاجمنا الحديثة فإنها لم تخرج عن هذه المضمون، عندما قالت عن «الهوية»: إنها «حقيقة الشيء، أو الشخصية المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، التي تميّزه عن غيره..».. وتسمى أيضًا «وحدة الذات..»[2] وبعبارات أدخل في موضوعنا، فإننا نستطيع أن نقول: **إن الهوية الحضارية لأمة من الأمم، هي: القدْر الثابت، والجوهري، والمشترك من السمات والقسمات العامة، التي تميّز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية القومية طابعًا تتميّز به عن الشخصيات القومية الأخرى.**

وإذا شئنا أن نضرب بعض الأمثال للقسمات الجوهرة التي غدت ـ لعمومها واستمراريتها ـ جزءًا أصيلاً في هوية أمتنا العربية الإسلامية وقسمات تميز حضارة أمتنا عن الحضارات الأخرى، **ومن ثم تشهد لما نحن بصدده من التعددية الحضارية،** فإننا سنجد قسمات من مثل: العروبة.. والتدين.. والوسطية..

* **فالعروبة:** بالمعنى الحضاري والفكري والثقافي ـ وليس العرقي ـ والعنصري ـ قد غدت هوية حضارية لهذه الجماعة البشرية التي تعربت بعد الفتح العربي الإسلامي، والتي أصبح ولاؤها وانتماؤها لكل ما هو عربي، وليس للأطوار الحضارية التي سبقت ـ في تاريخها ـ طور الاستعراب.. ولقد استوت في هذا الولاء والانتماء للعروبة

(١) (التعريفات) مادة «الهوية»..

(٢) (المعجم الفلسفي) وضع مجمع اللغة العربية ـ مادة «الهوية»

بأولئك الذين انحدروا من أصلاب عربية ـ بالمعنى العرقى ـ بل وبرزت جهودها الفكرية فى بلورة السمات الحضارية المتميزة للحضارة العربية الإسلامية حتى كادت تملأ ساحة هذا الميدان! .

وكما أصاب التعريب البشر فجعلهم جزءاً من نسيج الأمة الجديدة، كذلك أصاب المواريث الحضارية لشعوب البلاد التى أصابها التعريب . . فلقد أحيا الإسلامُ الصالح من هذه المواريث، بعد أن كادت تموت فى ظل القهر البيزنطى القديم، ولم يمارس الإسلام ضدها حرب «المسخ والنسخ والتشويه» التى مارستها الحضارة الغربية وتمارسها ضد المواريث الحضارية لأهل البلاد التى ابتليت بالاستعمار الغربى الحديث.

فكما دخلت شعوب البلاد ـ بعد الفتح العربى الإسلامى ـ إلى نسيج الجماعة العربية بالتعريب، كذلك غدت هذه المواريث الحضارية القديمة جزءاً أصيلاً فى الحضارة الجديدة، التى تبلورت على أرض هذه الأمة، كمحصلة لتفاعل الإسلام ـ بروحه الشابة وأفقه العقلانى ـ مع الصالح من هذه المواريث . . وإذا كان «الإسلام الدين»، الذى هو وضع إلهى، والذى يجب أن نتزهه عن الإضافات والبدع والإبداعات البشرية، قد اختص به الذين تدينوا به من المسلمين، فإن «الإسلام الحضارة»، أى «الحضارة العربية الإسلامية» ـ بعلومها وفنونها الدنيوية ـ قد جاءت ثمرة «للإسلام الدين» دون أن تقف عند حدود أركانه ونطاق عقائده وآفاق شريعته، وأيضًا دون أن تناقض أو تخالف هذا الدين . . كما جاءت علوم هذه الحضارة وفنونها ثمرة لإبداع المسلمين وغير المسلمين؛ أى للأمة المتعددة فى الشرائع الدينية . . فهى ثمرة للإسلام، تتجاوز نواته . . إنها «الدائرة الحضارية» التى انداحت من حول «النواة الدينية» لديانة الإسلام! ففيها تلك الإسهامات والإضافات التى دخلت نسيج هذه الحضارة من المواريث التى سبقت ظهور الإسلام، وفيها إبداعات الذين تعربوا، ومنحوا ولاءهم وانتماءهم لهذه الحضارة، مع بقائهم ـ فى التدين ـ على الشرائع الدينية التى سبقت ظهور الإسلام . .

فعروبة البشر . . وعروبة الحضارة هى سمة من السمات الثوابت التى غدت جزءاً من «الهوية» ـ أى الجوهر ـ التى تميز أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الأمم والحضارات . .

وجدير بالذكر والتنويه أن هذه العروبة ليست خصوصية للأمة العربية بالمعنى القومى، وإنما هى لازمة من لوازم الإسلام . . فهى عروبة اللغة، التى يستحيل على

المسلم من أى جنس أو لون أو قومية أن يفقه القرآن العربى المعجز، فيبلغ فى فقهه مرتبة الاجتهاد والتشريع دون أن يكون عربى اللغة، كما يستحيل على هذا المسلم - من أى لون أو جنس أو قومية - أن يفقه علوم الشريعة الإسلامية، وفى مقدمتها الحديث النبوى الشريف وعلومه، ومدونات الفقه الإسلامى، وأصوله، وأغلبها عربى اللغة، دون أن يكون هذا الفقيه عربى الفكر واللغة والثقافة . . فإذا لم تكن العربية شرطًا فى التدين بالعقيدة الإسلامية - لعالميتها - فإنها شرط للتفقه فى الإسلام والبلوغ فى شريعته مبلغ الاجتهاد والتشريع . . فأهل الاجتهاد والحل والعقد فى المجتمع الإسلامى - أى السلطة التشريعية - وأهل الإمامة - أى قمة السلطة التنفيذية - وأهل الحكم بما أنزل الله - أى السلطة القضائية - لا بد أن يكونوا من الذين بلغوا فى العربية وعلومها المرتبة التى تتيح لها فقه القرآن والسنة ومصادر التشريع . . أى أن «الدولة الإسلامية» لا بد وأن تكون عربية اللغة والفكر والثقافة، بصرف النظر عن لغة وقومية الرعية والعامة والجمهور. ومن هنا جاء ارتباط الإسلام بالعروبة الحضارية، وصارت العربية لغة الإسلام، تنتشر بانتشاره، ولم يعارض فى ذلك سوى الشعوبيين الذين وإن أظهروا العداء للعروبة وحدها فلقد قام الدليل على عدائهم للإسلام أيضا! . .

تلك هى العروبة الوثيقة الصلة بالإسلام . . والتى غدت السبيل إلى فقهه، ومن ثم السبيل إلى تجسيد تأثيراته فى الواقع . . تلك التأثيرات التى هى الحضارة العربية الإسلامية . . وهى - كما أسلفنا عروبة الفكر والثقافة - العروبة الحضارية التى أثمرها الإسلام . . وليست عروبة الجاهلية وعصبيتها العرقية القاصرة الشوهاء التى أسقطها الإسلام! . .

وإذا كان «عموم» العروبة فى الأمة - كجماعة بشرية - وفى حضارتها - بعلومها وفنونها وآدابها - هو مما لا يحتاج إلى إثبات أو إيضاح . . فإن البعض قد يرتاب فى «ثبات» هذه القسمة بوجه عوامل التطور والتغير، داخلية كانت أو خارجية، ومن ثم فإن هذا البعض قد يرتاب فى كون هذه «العروبة» واحدة من القسمات التى تمثل «هوية» لهذه الأمة فى المستقبل، كما كانت فى ماضيها وحاضرها! . . فهذا البعض قد يحلو له النظر إلى «العروبة» كمجرد قسمة من قسمات «البناء الفكرى الفوقى»، الذى يصيبه التطور والتغير عندما يتطور ويتغير «البناء المادى التحتى» للمجتمع، كما هو الحال مع

بعض «الأفكار» والعادات التى تتبع فى البقاء أو الذهاب الظروف المادية التى تبعثها وتستدعيها! . .

ومع عزوفنا ـ فى هذا المقام ـ عن النقد للطابع المطلق الذى يضفيه هذا البعض على مقولة «البناء الفوقى» و«البناء التحتى»، والارتباط «الميكانيكى» بينهما . . فإننا نعتقد ـ بخصوص موضوعنا ـ أن نظرة متأملة للتحديات التى جوبهت بها عروبة الأمة وعروبة حضارتها عبر تاريخنا الملىء بالتحديات، ستجعلنا على يقين من أن «العروبة» هى «هوية» . . وليست مجرد «بناء فوقى» يتغير بما يصيب «البناء المادى التحتى» من تطور وتغيير . .

لقد سيطر «الترك ـ المماليك» و«الترك ـ العثمانيون» على مقدرات هذه الأمة العربية الإسلامية أغلب قرون تاريخها الإسلامى . . فلقد استخلصوا حكمها لسلطانهم منذ تأسست دولة المماليك البحرية (٦٤٨هـ / ١٢٥٠م) وحتى انهيار الدولة العثمانية (١٣٤٢هـ / ١٩٢٤م) . . وقبل هذه القرون السبعة التى استخلص الترك فيها لسلطانهم حكم الأمة امتدت هيمنة نفوذهم على دولها منذ عصر الخليفة العباسى المتوكل (٢٠٦ـ ٢٤٧هـ / ٨٢١ـ ٨٦١م) أى لأكثر من ثلاثة قرون . . أى أن هيمنتهم على الدولة وانفرادهم بها قد امتدت فى تاريخنا لأكثر من عشرة قرون! . .

ثم جاء الاستعمار الغربى وهيمن على مقدراتنا وحياتنا قرابة القرنين من الزمان! . .

وفى ظل «الترك المماليك»، الذين كانوا فرسان العصر، وحماة الديار والحضارة من الخطر الخارجى الماحق ـ تتريًا وصليبيًا ـ لقاء أن تصبح هذه الديار «طُعْمة» لهم وإقطاعًا حربيًا لأمرائهم وأجنادهم! . . فى ظل هذا التسلط المملوكى كانت «الدولة» أعجمية، فتعرضت العربية لتحديات الركاكة والتراجع والجمود! .

أما فى ظل عجمة «الترك ـ العثمانيين» فلقد بلغ التحدى للعروبة حد محاولة «تتريك العرب» كى يتحولوا إلى «أتراك»! . . وكان تعليم الصغار لغتهم العربية مطلبًا تناضل من أجله الأحزاب والجمعيات، وتعقد فى سبيله المؤتمرات! .

ثم تصاعد التحدى للعروبة والعربية فى ظل الهيمنة الاستعمارية الغربية، فبلغ القمة فى محاولات «فرنسة الجزائر»، وسحق الهوية العربية لبلاد الشمال الإفريقى،

و«تغريب» فكر الأمة . . ومحاربة العربية بمشاريع كتابتها بالحرف اللاتيني مرة، واستبدال العاميات بها مرة ثانية . . والتخطيط لسيادة الجهل بها في كل الأحايين ! . . وتهميشها في مدارس التعليم الأجنبي، التي كانت تتخرج فيها صفوة الحاكمين ورجال الإدارة العليا . . إلى آخر هذه المحاولات، وأمثالها، التي توالت في تاريخنا شواهد على ما جابه العروبة في تلك الأحقاب المتطاولة والقرون المتعاقبة من تحديات . .

لكن «العروبة» رغم هذه التحديات ـ التي تمثل عوامل وتحولات قامت في أرض الواقع ـ قد ظلت صامدة شامخة مستعصية على التحرك من موقعها الحصين . . فليست هي إذن «بالبناء الفوقي» الذي يصيبه التغير بتغير الظروف . . وإنما هي «جوهر ـ ثابت»، كما هي «عام وشامل» له صفة «الاستمرار» . . إنها «هوية»، وليست مجرد «تراث»! . .

* **والتدين :** هو الآخر قسمة من القسمات الجوهرية والثوابت التي تكون جزءًا من «هوية» هذه الأمة . . ونحن ـ بالطبع ـ لا نزعم أن أمتنا هي وحدها المتدينة من بين الأمم الأخرى . . لكننا نقول : إن ما يميز أمتنا ـ كهوية لها ـ في التدين أمران :

أولهما : عمق التدين في ضمائر أبنائها وقلوبهم، ليس في الحقبة الإسلامية وحدها، وإنما هو عبر تاريخ الشرق الطويل . . فوطن أمتنا ـ تاريخيًا ـ هو مهد الديانات ومهبط الرسالات . . ولقد عرفت هذه الأمة «روح التدين» ولم تقف فقط عند «طقوسه» ومظاهره . . فالتدين ليس هامشًا يستكمل به الإنسان مظاهر دنياه، وإنما هو روح قائم وحاضر في كل صغيرة وكبيرة من حياة إنسان هذه الأمة، إن حضارات أخرى قد وقفت بالعبادة الدينية عند طقوس وشعائر يؤديها الإنسان في أيام معلومة وأماكن محددة . . لكننا نرى ـ في الإسلام ـ أن كل صنيع خير يأتيه الإنسان، في كل لحظة من لحظات حياته، وفي أي ميدان من الميادين هو عبادة دينية، وتدين خالص للديان ـ سبحانه وتعالى ـ فقد حدد الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن المهمة العظمى والوحيدة لخلقه هي أن يعبدوه : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات : ٥٦] وغير متصور ـ بالطبع ـ أن يظن ظان ـ وإلا كان معتوهًا ـ أن المهمة الوحيدة للإنسان هي مواصلة الشعائر العبادية التي جاءت بها الشريعة : من صلاة وصيام . . إلخ . . لتمتلئ

بها كل لحظات حياة الإنسان؛ لأن نبى الإسلام ﷺ يعلمنا أن هذا ليس تدينًا، وإنما هو الغلو المنهى عنه فى الإسلام.. فلقد نهى عن هذا الغلو أولئك الذين أرادوا صيام النهار أبدًا وقيام الليل دائمًا.. ونبّه أمته على أن دينها يسر، ودعاها إلى أن توغل فيه برفق؛ لأن الغلو تنطُّع، والمنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى!..

إذن، فالعبادة ـ التى هى الرسالة الوحيدة والعمل الفريد للإنسان المسلم ـ هى كل عمل خير يأتيه الإنسان فى هذه الحياة، بدءًا من عمارة الكون وزينة الأرض وسياسة الدولة وإصلاح المجتمع، إلى المتع الإنسانية المشروعة التى أحلها الله.. فكل فروض العين ـ الفردية ـ والكفائية ـ الاجتماعية ـ وسننها ومندوباتها ومباحاتها، أى كل نشاط إنسانى تتطلبه عمارة الكون من قبل الإنسان كخليفة لله ـ سبحانه وتعالى ـ فى هذه المهمة ـ الاستخلاف ـ هو بعض من العبادة لله.. وبهذا المعنى ـ وفى هذا الضوء ـ نجد أن للتدين فى حضارتنا عمقًا وشمولاً لا نلحظهما فى غيرها من الحضارات..

وإذا كانت الحضارة الغربية قد حولت النصرانية ـ وهى فى أصولها الأولى: ديانة التصوف المسالم والسلام المتصوف ـ حولتها إلى مجرد قسمة خالية من الروحانية، وطقوس فقيرة فى هذه الروحانية، فى إطار هذه الحضارة التى تميزت بطابعها المادى منذ جاهليتها اليونانية وحتى عصرها الحديث، إذا كان هذا هو حال الحضارة الغربية مع «جوهر التدين»، فليس هذا هو حال حضارتنا المتدينة بالطبع والفطرة مع ما شهدت من شرائع الأديان.

لقد تحدث جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م) عن أن التدين فى حضارتنا قد بلغ حد **«الطبع والجِبِلّة»** حتى تستعصى الروح الإيمانية على الاقتلاع حتى عند الذين يتوهمون أنهم قد اقتلعوها بالزندقة والمروق من الدين والإلحاد فيه والتحلل من التكاليف التى حددتها شريعة الإسلام.. وإذا كان أمثال هؤلاء ـ فى الحضارة الغربية ـ يفاخرون بالزندقة ويعلنون عن المروق ويبشرون بالإلحاد ويباهون بالتحلل من التكاليف الشرعية، فإن أمثالهم عندنا ـ وهم من الندرة بمكان ـ يدركون أن خيارهم الإلحادى هو «عورة» لا يليق بالعاقل المسئول أن يراها منه غيره من الناس!..

فروح التدين تبلغ لدى المسلم الحد الذى يجعل من الإسلام «وطنًا» و«جنسية» و«هوية حضارية» يغضب لها، ويسعد بها حتى الذين يتوهمون خلاصهم منها بالزندقة والإلحاد.. إنها تبقى طابعة لهم، وأثرها فيهم باق وفاعل كأثر الجرح بعد أن يندمل! - على حد قول جمال الدين الأفغانى..

وليس كذلك - ولم يكن - حال الحضارة الغربية مع التدين بالنصرانية عندما تدينت بها الدولة الرومانية.. فذلك الحال قد أجاد التعبير عن حقيقته إمام المعتزلة: قاضى القضاة عبدالجبار بن أحمد (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) عندما تحدث عنه فقال: **إن النصرانية عندما دخلت روما، لم تتنصر روما، ولكن النصرانية هى التى ترومّت!..**

لقد تحولت النصرانية عن روحها وروحانيتها، وغدت مجرد قسمة من قسمات حضارة ذات طابع مادى غالب، إن فى الفكر أو فى السلوك.. وشتان بين حضارة هذا هو موقفها من التدين، وهذا هو حظها من جوهره، وبين حضارتنا العربية الإسلامية التى جعلت من كل مناحى النشاط الإنسانى الدنيوية عبادة وتدينا، عندما جعلت كل سعى إلى الخير استجابة لنداء الخالق الذى خلق الإنسان وحمّله أمانة عمارة الأرض، وترقية المجتمعات، والاستمتاع بالطيبات، كالرسالة العظمى للإنسان فى هذه الحياة..

ثانيهما: عموم روح التدين فى البناء الحضارى لأمتنا العربية الإسلامية..

فالتدين - وخاصة فى الحضارة الغربية - قد وقف عند «الفرد»، واقتصر على علاقة الإنسان - كفرد - بخالقه.. أما فى حضارتنا العربية الإسلامية فلقد وجدناه يتعدى علوم الوحى والشرع إلى علوم الدنيا وفنونها، فهو الروح العامة السريان فى كل علوم التمدن المدنى والإبداع الحضارى وتنمية العمران البشرى.. وليست محصورة فقط فيما عرفته الحضارة الغربية تحت عنوان «اللاهوت».. فنحن أبناء «حضارة مؤمنة» ارتبطت فيها العلوم جميعًا - بما فيها «العلوم البحتة» - بالقاعدة الإيمانية.. إنها «الحضارة المؤمنة» التى يذكر فيها اسم الله فى كل شىء وليس فقط فى الصلوات.. نستفتح الأكل باسمه.. ونختمه بحمده، ونهلّ بذكره على الذبائح.. ونلجأ إليه عند الحزن، وعند السرور.. فى وقت الضحك، وساعة البكاء.. فكل مسعى الإنسان عبادة، حتى ترويحه عن النفس، بل ومباشرته متع الجنس المشروع!.. إنها الحضارة التى قال الإمام

الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١١م) عن غاية العلماء من العلم فيها : «طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله»! الحضارة التى لم تربط، فقط صلاح الدنيا بصلاح الدين، بل وجعلت صلاح الدنيا الشرط والأساس لصلاح الدين.. وعلى حد قول الإمام الغزالى: «.. إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، فنظام الدين بالمعرفة والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن.. وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات: من الكسوة، والمسكن، والأقوات، والأمن.. فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية. وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يفرغ للعلم والعمل؟! وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة؟ فإذن، إن نظام الدنيا ـ أعنى مقادير الحاجة ـ شرط لنظام الدين!»[1].

فإذا كتب التيفاشى (٥٨٠ ـ ٦٥١هـ/ ١١٨٤ ـ ١٢٥٣م) فى «الجيولوجيا» ـ طبيعة الأرض ـ كتابه (أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار) نراه يفتتحه بـ «الحمد لله بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين».. على نحو ما يصنع الفقهاء فى استهلال مصنفات الفقه الإسلامى![2].

وإذا صنف ابن حزم الأندلسى (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ/ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م) فى «الحب» كتابه (طوق الحمامة فى الإلف والإيلاف) فإنه يستهله بـ: بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين.. أفضل ما أبتدئ به حمد الله عز وجل بما هو أهله، ثم الصلاة والسلام على محمد عبده ورسوله خاصة، وعلى جميع أنبيائه عامة..».. وفى ختام كتابه هذا عن «الحب» يقول لقارئه: «جعلنا الله وإياك من الصابرين الشاكرين الحامدين الذاكرين، آمين آمين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا..» فكأنه فيلسوف إلهى يصنف فى فن الإلهيات!..[3]

فحضارتنا العربية الإسلامية ليست الحضارة الغربية التى تدرس ظواهر النفس الإنسانية مقطوعة الصلة بخالق هذه النفس ـ سبحانه وتعالى ـ.. والتى تدرس ظواهر الطبيعة كجزء أو أجزاء من عالم بلا خالق، فتكوّن بذلك لدى العلماء والباحثين

(١) (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص ١٣٥.

(٢) ص ٣٧. تحقيق: د. محمد يوسف حسن، د. محمد بسيونى خفاجى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

(٣) (رسائل ابن حزم الأندلسى) جـ١ ص ٣١٠. تحقيق: د. إحسان عباس. طبعة بيروت سنة ١٩٨٠م.

والقراء عقولاً ملحدة، حتى ولو لم تطرح قضية الإلحاد للنقاش! . . لأن حضارتنا المؤمنة تدرس كل الظواهر الاجتماعية والنفسية والطبيعية باعتبارها ميادين فى عالم له خالق سوّاه ويرعاه، فلا تقف عند الأسباب المادية المؤثرة، وإنما تشير إلى سبب الأسباب وخالق هذه الأسباب الذى أودعها ما لها من فعل وتأثير. . ثم إنها تنظر إلى هذه المباحث باعتبارها واجبات شرعية للكشف عن الأسرار التى أودعها الخالق فى هذا الوجود، وحمّل الإنسان أمانة إماطة اللثام عن هذه الأسرار. . ولذلك، فإن علوم هذه الحضارة لا تسهم فقط فى تنمية الروح الإيمانية لدى علمائها، وإنما هى قد ربطت وتربط بين هذه العلوم - كوسائل - وبين الحكَم والغايات والمقاصد التى وضعها الخالق للإنسان، كخليفة له، عليه أن يتخلق بأخلاق الله فى الوجود! . . فعلى حين ظنت الحضارة الغربية أن الانتصارات العلمية هى «تحرير» للعقل الإنسانى من الإيمان بالدين، أكدت حضارتنا أن المباحث العلمية - حتى الكونية منها - هى تكليف إلهى، تزيد العقل العلمى إيمانًا بخالق هذا الوجود الذى يبحث عن الأسرار التى أودعها الخالق فيه! . .

فعلماء الحضارة الوضعية المادية التى عزلت مناهج البحث العلمى فيها الدين عن الدنيا، إنما ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (٧) ﴾ [الروم: ٧] . . أما علماء الحضارة المؤمنة فإن علمهم بأسرار الكون عبادة تزيدهم خشية لله، ومثوبة فى الدار الآخرة ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (٢٨) ﴾ [فاطر ٢٧: ٢٨]

ومثل ذلك صنعت حضارتنا عندما ربطت «السياسة» بـ«الشريعة» ومقاصدها - والعدل هو أعظم هذه المقاصد وأولها - فأقامت بينهما الصلات التى تنفى الفصل العلمانى بين «الدين» و«الدولة والمجتمع» وذلك دون أن تجعل هذه «السياسة» «دينًا» خالصًا» - فتقدسها وتثبتها قدسية الدين وثباته - كما كان الحال فى الكهانة الكنسية الغربية فى العصور الوسطى المظلمة . .

وإذا كانت الحضارة الغربية قد عزلت «السياسة» عن «الأخلاق» و«القيم» عندما جعلت من «الميكيافيلية» مذهبها السائد فى الفلسفة السياسية، فاجتمعت وأجمعت على أن «القوة» هى «القيمة» فى عالم السياسة، وعلى أن الغايات تبرر الوسائل، وصكت للسياسة ذلك التعريف الذى يقول إنها: «فن الممكن من الواقع» فإن حضارتنا العربية الإسلامية قد ربطت «السياسة» بـ «القيم» و«الأخلاق» وجعلت «العدل» هو القيمة الكبرى فى عالم السياسة، والمقصد الأعظم من مقاصد الشريعة.. وما أعمقه وأبلغ دلالاته ذلك التعريف الذى صكته حضارتنا للسياسة، بلسان الإمام أبو الوفاء ابن عقيل البغدادى (٤٣١ ـ ٥١٣هـ/ ١٠٤٠ ـ ١١١٩م) عندما عرّفها فقال: «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد..»[1].

فهنا الربط العضوى ما بين السبل والحكمة.. مابين الوسائل والغايات.. ما بين التدابير السياسية والقيم والأخلاق.

* * *

وهذه الروح المتدينة فى حضارتنا العربية الإسلامية كان ـ ولا يزال ـ محورها ومزاجها هو «التوحيد..».. به تميّز تدينها، وتميزت سماتها وقسماتها جميعًا.. حتى لنستطيع أن نقول: **إن هذا «التوحيد» قد غدا «هوية» تتميّز به أمتنا وحضارتنا عن غيرها من الأمم والحضارات.. وهى قد بلغت فى تصوراتها له الذروة فى النقاء، والقمة فى التجريد.. فكان تحريرًا للعقل والروح من العبودية للطواغيت..**

فهو ـ إذن ـ التدين.. والتدين بروح التوحيد وعقيدته.. قد بلغ ويبلغ فى حضارتنا العربية الإسلامية مبلغ «الهوية» والقسمة الثابتة، والسمة الشاملة، والخصيصة التى غدت مَعْلَمًا من المعالم التى تتميّز به حضارتنا عن غيرها من الحضارات..

* **والوسطية:** التى جعلت حضارتنا ـ وأمتها ـ ترفض «الغلو» بكل صوره، وفى كل الميادين.. هذه الوسطية الإسلامية قد غدت هى الأخرى «هوية» تميزنا بها عبر تاريخنا الحضارى الطويل.. فهذه الأمة قد أراد لها الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن تكون وسطًا،

---

(١) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج٤ ص ٣٧٢. و(الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص ١٧ ـ ١٩.

تقف موقف الشاهد العدل بين طرفى الظلم، والحق بين طرفى الباطل، والاعتدال بين طرفى الغلو.. إلخ.. إلخ.. ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ [البقرة: ١٤٣].

بل إننا لا نغالى إذا قلنا إن هذه «الوسطية الإسلامية» قد غدت ـ لمركزيتها ومركزها فى «القسمات ـ الهوية» ـ قد غدت جماع «الهوية» العربية الإسلامية.. والخصيصة الأم لأمتنا وحضارتنا، وزاوية الرؤية الصحيحة والوحيدة لكل من أراد إدراك حقيقة جوهرها و«هويتها».. كما غدت معيار تقدم الأمة ـ يوم سادت وتألقت فى إبداعها الحضارى ـ وسبب تراجعها وجمودها وتخلفها، عندما أخلت مكانها للغلو والتطرف ذات اليمين وذات الشمال!..

* * *

لقد عرفت الإنسانية العديد من الحضارات التى نمت وازدهرت، قبل الحضارة العربية الإسلامية، وحولها، ومن بعدها.. وشهدت الإنسانية تميز العريق من هذه الحضارات بالمذاق الخاص، و«البصمة» الثقافية الخاصة التى ميزت الواحدة من هذه الحضارات عن غيرها.. وشهدت الإنسانية أيضًا تميز حضارتنا بهذه «الوسطية الإسلامية» ـ كخصيصتها العظمى ـ برزت فيها، فلونت قسماتها، حتى غدت عنوانًا عليها، وكانت سر ازدهارها، لا فى إطارها المحلى فقط، بل وسر الجاذبية التى صنعت تأثيراتها العالمية سلمًا واختيارًا..

وقبل الحديث عن أبرز معالم هذه «الوسطية الإسلامية» لا بد من التنبيه إلى أن تطورات واقعنا وفكرنا قد أصابت مصطلح «الوسطية» بما جعله ـ لدى البعض ـ مصطلحًا «سيء السمعة»!.. فهو لدى «العامة» من المثقفين، وأشباه المثقفين من العامة، قد غدا مرادفًا «للثنائية» و«التميع الفكرى» و«انعدام الموقف الواضح والمحدد» و«إمساك العصا من المنتصف»، وغيبة اللون والطعم والرائحة عندما يتطلب الأمر الحسم والتحديد.. وهو ـ أى مصطلح «الوسطية» ـ لدى كثير من «خاصة» المثقفين، يعنى ما يعنيه فى الفلسفة الأرسطية، أى «نقطة رياضية» بين «قطبين» من أقطاب ظاهرة ما.. الشجاعة، مثلا، هى وسط بين «الجبن» و«التهور»، كما أن «الكرم» هو

وسط بين «البخل» و«الإسراف». . إلخ. . إلخ. فالوسط مغاير لكلا القطبين، يتوسط بينهما. .

وما هكذا مضمون «الوسطية»، كالخصيصة العظمى لحضارتنا العربية الإسلامية. .

فهي ليست الموقف الوسط بين أمرين ـ على هذا النحو، وبهذا المعنى ـ وإنما هي «الموقف الثالث» الذي يرفض تطرف الانحياز لأي من القطبين المتناقضين والمتقابلين، دون أن يكتفي بالوقوف في نقطة ثابتة تتوسطهما، وإنما يجمع ويؤلف ما يمكن جمعه وتأليفه من سماتهما وقسماتهما. . فـ«الكرم» غير «البخل» وغير «الإسراف»، لكنه موقف ثالث، لا يتوسطهما، وإنما هو جامع لسمات وقسمات من كل من «البخل» و«الإسراف». ففيه من «الحرص» ومن البذل» ما يجعله جامعاً ومؤلفاً لما يمكن جمعه وتأليفه من القطبين المتناقضين، مع المغايرة لهما، والتميز عنهما. . وقس على ذلك كل الفضائل والمواقف والقسمات الحضارية التي كونت ملامح الحضارة التي أبدعتها الأمة الوسط.

وإذا كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد نبه على اختصاص هذه الأمة بهذه الخصيصة ـ التي يستطيع كل من امتلكها أن يدخل في إطارها ـ فقال سبحانه: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾. . فإن نجاح المسلمين في الحفاظ على هذه الخصيصة في بنائهم الحضاري، هو الذي مثل سر تقدمهم إبان عصر ازدهار حضارتهم. . كما أن اختلال التوازن ـ ومن ثم افتقادهم هذه الوسطية ـ هو الذي أفقدهم ميزتهم، فدخلوا دروب الجمود والتراجع والتخلف الذي ساد حياتهم لعدة قرون. . ومن هنا تبرز العلاقة العضوية بين «الهوية الحضارية» وبين اليقظة المنشودة للأمة. . ففي المشروع الحضاري الكافل ليقظة الأمة ونهضتها لا بد وأن تكون الهوية الحضارية للأمة هي الصبغة التي يصطبغ بها هذا المشروع، وذلك حتى تكون اليقظة حقيقية والنهضة مواصلة لروح الخلق والإبداع العربية الإسلامية، وليست قيوداً تشد الأمة إلى نمط من «التحديث» مناقض في هويته لشخصيتنا القومية والنمط الحضاري الذي تميزت به أمتنا ـ عبر تاريخها الحضاري الطويل ـ عن غيرها من أمم الحضارات الأخرى.

إننا مع القائلين: «إنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». . لكن لهذه المقولة عندنا مضموناً أعمق مما لها عند الكثيرين! . . فهي تعني أن ازدهارنا الحضاري

المنشود رهن بتميّز يقظتنا ونهضتنا المعاصرة بالخصائص الأساسية والهوية الحضارية التي تميزت بها نهضتنا الأولى . . والقضية ليست «قوالب تجارب السلف»، ولا معاركهم واهتماماتهم المرحلية، وإنما الثوابت والقسمات الحضارية، التي مثلت وتمثل الهوية التي تميزت بها أمتنا وحضارتنا عن غيرهما من الأمم والحضارات . . تلك الخصائص التي نرى ارتباطها الأوثق «بالخصيصة الجامعة»، خصيصة «الوسطية الإسلامية» . . فهذه الوسطية هي التي ميزت حضارتنا عن كثير من الحضارات الأخرى بالتوازن والموازنة بين ما عُدَّ في أنساق فكرية أخرى متناقضات لا سبيل إلى تعايشها، فضلا عن الجمع بينها والتأليف بين سماتها وقسماتها . . ففي الحضارة العربية الإسلامية تجسدت هذه الوسطية في العديد من السمات والقسمات التي كونت جوهر البناء الحضاري، ومثلت سر تفوق المسلمين وتقدمهم، وذلك من مثل :

(أ) تميّز الإسلام - وهو «دين» - بـ «العقلانية» : «فالنقل» فيه - وهو قرآنه المعجز - لم يأت ليدهش العقول فيذهبها - كما كان الحال مع المعجزات المادية لرسل الرسالات التي سبقت الإسلام - بل لقد جاء القرآن الكريم ليحتكم إلى العقول، جاعلاً منها مناط التكليف الشرعي . . وبعبارة الإمام محمد عبده : «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة. وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟!»[1] . .

وهو قد آخى بين «الحكمة» و«الشريعة»، جاعلا من صريح المعقول وصحيح المنقول، ومن «كتاب الوحي المسطور» و«كتاب الكون المنظور» سبلاً متآخية، بل ومتكاملة، وهبها خالق واحد، ويسّرها جميعًا لهداية الإنسان وترشيده، دونما تناقض أو تضاد . . حتى لقد قالوا - صادقين - : إنه الدين الذي تدينَت فيه الفلسفة، وتفلسف الدين! . . وللمرة الأولى في تاريخ الفكر الإنساني تتأسس «فلسفة» أمة وحضارة - «علم الكلام الإسلامي» - على «الوحي» الإلهي، لا على رفضه أو تجاهله . كما حدث في حضارات أخرى . .

(١) (الأعمال الكاملة) ج٣ ص ٣٠١ .

وهكذا تميزت حضارتنا بعقلانية متميزة.. عقلانية مؤمنة، جامعة بين «العقل» و«النقل»؛ ووسط متميِّز عن «النصوصية الظاهرية» المتنكرة للعقل.. وعن «العقلانية الوضعية» المنكرة لوحي السماء!..

(ب) **وتميز الإسلام**: ـ وهو الدين العالمي ـ الذي جاء رحمة للعالمين، وعقيدة لا تختص بشعب أو قومية أو جنس من الشعوب والقوميات والأجناس.. تميَّز ـ مع عالميته ـ بعدم تجاهل الواقع القومي المتميز للأمم التي تدينت به ودخلت فيه.. **إنه لا يتجاهل الواقع القومي، ولا يقفز عليه، فمن آيات الله في البشر اختلاف الألسنة والألوان.. ومع ذلك فهو ينكر أن تتحول التمايزات القومية إلى سدود تصد العقيدة والإخاء الإسلامي والإنساني عن التأليف بين القوميات**.. فهو ـ بالوسطية الجامعة ـ يعطي هذا التمايز القومي المضمون الحضاري الذي يؤلف بين التعددية القومية وبين عالمية الإسلام الدين. على النحو الذي يجعل أمة الإسلام وحضارته «محيطاً» أوسع يحتضن «الجزر القومية» دونما تناقض أو تضاد.. فالعروبة الحضارية الإسلامية ـ مثلا ـ دائرة انتماء حضارية، تسبقها الدائرة الوطنية، وتليها جامعة الإسلام.. فمضمون العروبة الإسلامية هو ثمرة إسلامية، متميز عن مضمونها العرقي الجاهلي، ومن ثم فأفقها مفتوح.. وهي ليست فلسفة ولا «أيديولوجية» حتى تكون هناك إمكانية أو شبهة لتناقضها الفكري مع الإسلام..

وهكذا تميَّزت حضارتنا بهذه الوسطية الجامعة بين دوائر الانتماء، التي غدت درجات في سلم الانتماء إلى الإسلام..

(جـ) **وبالوسطية الإسلامية**: لم يقف فكر حضارتنا ـ إبان ازدهارها ـ عند «النظر والنظري»، وإنما زواج ـ في توازن ـ بين هذا «النظر» وبين «الممارسة والتطبيق».. فلم يقلد اليونان الذين انحازوا للعمل الفكري ضد العمل اليدوي. ولم يقف المسلمون عند علوم الوحي والشرع وحدها، وإنما برعوا في علوم الكون والطبيعة أيضاً.. ولم يقفوا عند «القياس» الأرسطي، والمنطق الشكلي ـ الصوري ـ وإنما تجاوزوه ـ عبر الملاحظة والتجريب والاستقراء ـ فأبدعوا «المنهج التجريبي».. ورأينا حضارتنا ـ في الأصول ـ كما أبدعت في «أصول الدين» فلسفتها النظرية ـ علم الكلام الإسلامي ـ تبدع في

«أصول التشريع» للدنيا «أصول الفقه» أيضاً.. وكذلك صنعت فى «الفروع».. فضم «الفقه»: فقه «المعاملات» مع فقه «العبادات»..

ولهذه الحكمة: فلقد تميزت حضارتنا بما يحسبه نفر من المتغربين نقيصة، وذلك عندما لم تفرد مؤلفات خاصة «للمنهج»، لا لأنها جهلت «المناهج» أو تجاهلتها، وإنما لأن «مناهج» النظر فى علومها مبثوثة فى مباحث تطبيقات هذه المناهج فى مصنفات هذه العلوم، وليست منعزلة عنها، وذلك كمظهر لعدم الفصل بين «النظرى» و«التطبيقى» فى فن التأليف والتصنيف!..

(د) وبالوسطية الإسلامية: حددت حضارتنا «للإنسان» فى هذا الكون مكاناً متميزاً.. فهو ليس سيد الكون - كما قررت ذلك الحضارات ذات الطابع المادى - حتى لقد زعمت تجسد الله فيه!.. كما أنه ليس «الحقير.. المجبر.. الفانى.. المتلاشى» فى ذات الله - كما قالت الحضارات ذات الطابع الغنوصى والإشراقى - تلك الداعية إلى تعذيب الجسد تقرباً إلى الله!، وإلى إدارة الظهر للدنيا بزهد الدراويش!..

فمكان الإنسان فى الكون - كما حدده الإسلام -: «أنه سيد فى هذا الكون - سيد فيه، لا سيده - لأنه - مع تفضيله حتى على الملائكة المقربين، وتسخير الطبيعة وقواها وظواهرها له - يحتل فى هذا الكون مكان الخليفة والوكيل والنائب.. لا مكان السيد الحقيقى للكون.. فهو سيد فى نطاق الخلافة والنيابة والوكالة، سُخِّرت له الطبيعة لعمارتها وترقيتها، وليس للعدوان عليها والتدمير لمقوماتها.. وأُعطى الحرية والمسئولية؛ ليكون فى عمارة الكون وسياسة الدولة وتنظيم المجتمع مصدر السلطة والسلطان، فى إطار مقاصد الشريعة وحدودها.. وبهذه الوسطية ربطت حضارتنا بين «العلم» و«الحكمة» بين «الوسائل» و«الغايات».. فتميَّزت بهذه الوسطية، وميزتها هذه الوسطية عن غيرها من الحضارات..

(هـ) وتميزت الوسطية الإسلامية: عندما أقامت توازناً نموذجياً وفريداً بين «الفرد» و«المجموع».. حتى لقد استنت فى ميدان الثروات والأموال سنة متميزة وممتازة، برئت من داء التطرف المنحاز إلى الفرد والفردية، كما تجسد فى «الليبرالية الاقتصادية الغربية»، ومن داء التطرف المنحاز ضد الفرد، كما تجسد فى «الشمولية الاقتصادية

الغربية» فأقامت موازنة وتوازنًا بين الفرد والمجموع في هذا الميدان الحاكم والحيوي من ميادين الإصلاح الاجتماعي . . فرأينا ـ فيها ـ أن حامل رسالة التقدم ليس «الفرد» وليس «الطبقة» . . لأن الإسلام دين الجماعة . . ورأينا قوام الجماعة مؤسسًا على لبنات الأفراد والأسرة، ففروض «العين ـ الفردية» تتزامل مع فروض «الكفاية ـ الاجتماعية» . . ورأينا ـ فيها ـ الملكية الحقيقية والمطلقة ـ ملكية الرقبة ـ في الأموال والثروات لله ـ سبحانه وتعالى ـ والإنسان ـ من حيث هو إنسان وليس الفرد أو الطبقة ـ خليفة ومستخلفًا لله في إدارة الأموال وحيازتها واستثمارها والاستمتاع بحلالها وفق مقاصد الشريعة وموازين العدل التي حددها المالك الحقيقي . . ولهذا الإنسان ـ بحق الخلافة والوكالة والنيابة ـ ملكية مجازية، هي ملكية المنفعة ـ أي الوظيفة الاجتماعية للملكية ـ محكومة بشروط ومقاصد الوكالة والنيابة والاستخلاف، وهي ثمرة للعمل المشروع، ومحدودة بحد الاكتفاء، لا الفقر ولا الاستغناء والاستغراق، وفق العرف الذي يرعى درجة المجتمع في سلم الغنى والرخاء . . فجمعت هذه الوسطية المالية بين حسنتي الملكية الجماعية والملكية الفردية، وبرئت من أدواء التطرف والغلو في أي منهما . . وكانت بهذا التميز واحدة من السمات المميزة لحضارتنا عن غيرها من الحضارات . .

(و) **وتميزت الوسطية الإسلامية:** بالموازنة بين «الدين» و«الدنيا» بين «الروح» و«المادة» بين «الدنيا» و«الآخرة» . . فنحن نعمل للدنيا كأننا نعيش أبدًا، فيكون الكدح لإقامة العمران، ونعمل للآخرة كأننا نموت غدًا، فيكون توظيف العمران الدنيوي لتحقيق سعادة الآخرة، التي هي خير وأبقى . وإيماننا بالآخرة هو الذي يدعونا إلى أن نعمر في الدنيا، فنغرس الغرسة حتى عندما تقوم القيامة ونشهد أشراطها بأعيننا ! . .

لقد جمعت هذه الوسطية الإسلامية وألفت بين العالمين ـ «الدين» و«الدنيا» ـ حتى جعلت من زينة الحياة الدنيا عبادة دينية، ومن صلاح أمور الدنيا وتوافر الاحتياجات المادية للإنسان الشروط الضرورية لصلاح أمر الدين ! ـ كما قال حجة الإسلام الغزالي ـ وأصبح مألوفًا في فكرنا الحضاري مقولات تقول: ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن . . ولا تجتمع الأمة على ضلال . . وأن المسلم الحقيقي ـ حتى لو كان أشعث أغبر ـ لو أقسم على الله لأبره الله ! وأن صلاة الجائع والخائف لا تصح؛ لأن «الأمن

المادى» شرط لتحقيق «الأمن والحضور الروحى»! وفيهما جماع نعم الله التى نشكره عليها بالعبادات ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (٣) الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ (٤) ﴾ [قريش: ٣، ٤]

(ز) ووازنت حضارتنا ـ بالوسطية الجامعة ـ بين «حقوق الحكام» و«حقوق المحكومين»، ، فكان حكامها «عمالا» عند محكوميها و«أجراء» لديهم. . ! لهم ـ وهم النواب عن الأمة ـ حق السمع والطاعة فيما فوضتهم الأمة فيه، مما هو لازم لبلوغ الغاية من التفويض، وفق الشريعة وحدودها. . وللمحكومين على حكامهم حق العدل، الذى هو أعظم مقاصد الشريعة، والغاية من رسالات كل الرسل، واسم من أسماء الله الحسنى!. .

وبهذه الوسطية التى وازنت بين سلطة «الأمة» وسلطة «الدولة»، لا تكون «الدولة»: «المطلق ـ القائم على سياسة القوة» ولا «جهاز القهر» كما قررت ذلك فلسفة السياسة الغربية. . ولا تكون «الدولة»، كذلك «رخوة» تفتح أبواب الفوضى فى الاجتماع الإنسانى!. .

(ح) وأقامت وسطيتنا الإسلامية الجامعة: توازنًا عبقريًا بين «العقل» و«القوة» تحدث عنه أسلافنا فيما أورثونا من كنوز تحت عناوين من مثل: الموازنة بين «القلم» و«السيف». . أو «الكُتُب» و«السيف». . وبهذا التوازن صارت القوة الضاربة أداة بيد العقل والفكر والحضارة، عليها أن تحمى الحمى، ولها حق «الوعى» الحضارى عندما يُطلب منها أن «تطيع»!. .

ولقد ارتبط تقدمنا الحضارى بقيام هذا التوازن بين «الحق» و«القوة». . فلما أصاب الترف بأمراضه «قوتنا المتحضرة»، وأعجزت الرفاهية وأقعدت العرب المسلمين عن النهوض بمهمة القوة الضاربة دون الحق. . عند ذلك لجأت «الدولة» إلى «الترك ـ المماليك»، فلما تضخمت المؤسسة العسكرية المملوكية اختل التوازن بين «الحق» و«القوة» كأبشع ما يكون الخلل، فتحولت المؤسسة العسكرية من أداة بيد الخلافة إلى «قوة مطلقة» تلعب «بالحق»، بدلاً من أن تتوازن وإياه. . فكان تراجعنا الحضارى ـ منذ ذلك التاريخ ـ نموذجًا لمكانة الوسطية الجامعة فى صيغة التقدم، ومكانة الخلل وغيبة التوازن والوسطية فى التراجع والهبوط!. .

(ط) وجمعت وسطيتنا ووزانت بين «الدين» و«الدولة»: عندما وقفت شريعتنا الإسلامية الإلهية الثابتة عند المقاصد والمبادئ والقواعد والفلسفات والحدود الثوابت فيما يتعلق بشئون الدولة وسياسة المجتمع وتنمية العمران ومتغيرات الدنيا، الأمر الذى جعل من هذه الشريعة ـ فى أحكامها الدنيوية . . وخاصة المتغيرات منها ـ إطاراً حاكماً، هو أشبه ما يكون بالروح الحضارى والإطار الحاكم والفلسفة التشريعية . . والأمة ـ بداخل هذا الإطار، وبواسطة الشورى ـ هى مصدر السلطات، تبدع فى شئون «الدولة» إبداعها المتجدد دائماً وأبداً، والمحكوم ـ دائماً وأبداً ـ بروح الشريعة الإلهية ومقاصدها . . فتظل أبواب الإبداع والتجديد والاجتهاد مفتوحة، تلبى حاجات المستجدات، عبر الزمان والمكان، وتظل هذه المستجدات إسلامية على مر الزمان! . .

وبهذا التوازن تبرأ حضارتنا ـ فى هذا الميدان ـ من «الكهانة» و«السلطة والدولة الدينية» بالمعانى التى عرفتها مسيرة الحضارة الغربية، عندما جعلت «الدولة» ديناً خالصاً، فأضفت عليها قدسية الدين وثباته، فكان التناقض الحاد بينه وبين متغيرات الحياة . .

وتبرأ ـ كذلك ـ من نقيض «الكهانة»، وهو «العلمانية» التى تعزل السماء عن الأرض، وتنفى تدبير الله للاجتماع والعمران، وتجعل العالم مكتفياً بذاته، والإنسان مستغنياً ـ بالعقل والتجربة ـ عن شريعة الله! . .

فتميزنا الحضارى فى الموازنة بين «الدين» و«الدولة» هو الذى ميز حضارتنا بكون «الدولة» فيها «مدنية» و«إسلامية» فى الوقت ذاته . . لأنها إبداع مدنى ونظام بشرى، تحقق مقاصد الشريعة الإلهية فى السياسة والاجتماع والاقتصاد وتنظيم العلاقة المدنية بين الناس! . .

تلك هى الوسطية الإسلامية: الخصيصة الحضارية الجامعة . . و«المزاج» الذى طبع حضارتنا وميزها . . و«زاوية الرؤية» لكل السمات التى ميزت حضارتنا عن غيرها من الحضارات . .

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول ـ عن التوازن الوسطى ـ «الوسط: العدل، جعلناكم أمة وسطا»[1]!

وهكذا رأينا تمايز الحضارات وتعددها، فى إطار التنوع الإنسانى العام إلى التحضر والحضارة.. ورأينا خطأ القول بواحدية الحضارة إنسانيًا وعالميًا.. وخطر القول بصراع الحضارات..

فالقول بتعددية الحضارات، وبالحتمية الواقعية للصراع فيما بينها، يفضى إلى واحديتها عندما يصرع القوى منها الضعيف!ـ وتلك هى نظرية «صامويل. ب. هانتنجتون» فى «صراع الحضارات»!..

والقول بواحدية الحضارة ـ إنسانيًا وعالميًا ـ تجاهل للواقع الذى يجسد ـ على الأرض ـ تعددية الحضارات.. ودعوة إلى التخلى عن «الهوية» و«الجوهر» و«الحقيقة» و«البصمة» التى تمايز بين حضارات الإنسان ـ وخصوصًا الغنى منها والمتميز والعميق والعريق ـ فهو أشبه بالقسر على إلغاء الذات!.. ولقد اتضح من «اعتراف» الدكتور طه حسين أنه «إلزام» لا علاقة له «بالاختيار.. والالتزام»!..

وبين هذين الغلوين يكون المنهاج الوسطى الجامع: تعددية الحضارات الإنسانية.. والتدافع والاستباق بينها على طريق التقدم وفى ميادين الارتقاء.

* * *

بقى أن نقول: إن هذه التعددية فى الحضارات الإنسانية ـ التى يؤسسها الإسلام على سنة التعددية فى الشرائع والمناهج بين الأمم ـ لا تعنى «قطيعة التضاد»، كما أنها لا تعنى «تماثل التبعية» و«تطابق التقليد».. وإنما هى «تميز» يقف بين «الواحدية الحضارية» وبين «التضاد المطلق بين الحضارات».. إنها تميز يقوم على ساقين اثنتين: ساق «العموم» القائم فيما هو مشترك إنسانى عام فى حقائق وقوانين العلوم الموضوعية والطبيعية والمحايدة، التى لا تتغاير حقائقها وقوانينها بتغاير عقائد وحضارات الباحثين فيها، والمنتفعين بها، وذلك لثبات موضوعات هذه العلوم، وتماثل ثمرات تجاربها، مهما تعددت وتغايرت هويات القائمين بها.

---

(1) رواه الإمام أحمد.

ففي هذه الميادين نكون بإزاء «مشترك إنساني عام» يمثل رصيداً «للعموم» الجامع بين مختلف الحضارات الإنسانية، عبر الزمان والمكان..

وفي هذا الإطار: كان انفتاح العرب والمسلمين على فلك الهند وحسابها.. وعلى التراتيب الإدارية الفارسية.. وتدوين الدواوين الروماني.. والعلوم الطبيعية عند الإغريق.. ثم تطوير هذه العلوم المحايدة، والإضافة إليها..

وفي هذا الإطار - أيضاً - كان انفتاح الحضارة الغربية - إبان نهضتها الحديثة - على حضارتنا الإسلامية، وأخذها هذا الرصيد من المشترك الإنساني العام، وتطويره والبناء عليه والإضافة إليه..

وفيه - أيضا - يأتي انفتاحنا المعاصر على الحضارة الغربية في هذا الميدان..

أما الساق الثانية التي يقوم عليها «تميّز» العموم والخصوص في العلاقة بين الحضارات الإنسانية المتعددة: فهي ساق الخصوصيات الحضارية في الهويات والثقافات والعقائد والفلسفات.. وهي التي تحدث عنها «هانتنجتون» - بدقة - عندما قال: «إن الحضارة هي: كيان ثقافي.. والحضارات تتمايز عن بعضها البعض باللغة والتاريخ والثقافة والعادات، وأهم من ذلك الدين، وأبناء الحضارات المختلفة لديهم آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والوطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وكذلك آراء متباينة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسئوليات، والحرية والسلطة، والمساواة والتنظيم الهرمي.. وهي أكثر جوهرية من الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية والنظم السياسية»..

وميادين هذه «الخصوصيات الحضارية» هي العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب والفنون والجماليات والعادات والأعراف، تلك التي تتغاير الأنساق الفكرية فيها بتغاير موضوعها - وهو النفس الإنسانية - تلك التي ليس لها ثبات المادة - موضوع العلوم المحايدة - وإنما تتغاير وفق المواريث والعقائد والفلسفات والثقافات والقيم والمُثُل.. إلخ.. إلخ..

وإذا كانت التجارب المادية تتكرر على «المادة» فتثمر الحقيقة ذاتها والقانون نفسه؛ رغم التكرار - ورغم تغاير هويات القائمين بهذه التجارب - لثبات وحياد «المادة»

موضوع التجارب . . فإن التجربة الفنية أو الشعرية أو الفلسفية أو الروحية ـ وكذلك الاجتهادات فى العلوم الإنسانية والاجتماعية ـ يستحيل التماثل فيها عند تكرارها حتى لدى الإنسان الواحد؛ لأن موضوعاتها ـ النفس الإنسانية ـ ليس لها ثبات «المادة» الصماء ولا حيادها! . .

فعلى ساق «العموم» الذى يمثل نطاق المشترك الإنسانى العام فى الفكر الإنسانى . . وعلى ساق «الخصوص» الذى يمثل التعددية فى الهويات الثقافية والحضارية، يقوم «التمايز» الممثل لرؤية الإسلام لمعيار «التعارف» بين الحضارات الإنسانية المتعددة . .

فهو ـ أيضًا ـ موقف وسطى جامع بين «العموم» و«الخصوص» ورافض لغلو الإفراط الذى يتوهم التضاد والقطيعة والعزلة بين الحضارات . . وغلو التفريط الذى يدعو إلى التقليد والتشبه والتبعية والذوبان فى الحضارة المهيمنة، بدعوى واحدية الحضارة لكل العالمين! .

وإذا نحن شئنا أمثلة تطبيقية على وجود «تعددية التمايز» بين الحضارات، كموقف وسطى بين دعاة «التغاير ـ التضاد» بين الحضارات، وبين دعاة «تماثل ـ الوحدة» فيما يسمونها الحضارة «العالمية» و«الإنسانية» الواحدة . . فإننا واجدون، مثلاً:

١ ـ **الاشتراك فى «الإيمان بالخالق» . . والخصوصية فى «آفاق تدبيره»**: ففى كل الحضارات، التاريخية منها والمعاصرة ـ وإذا نحن استثنينا القلة المادية المنكرة لوجود خالق لهذا الوجود ـ هناك اشتراك بين جميع أم تلك الحضارات فى الإيمان بخالق لهذا الوجود . . فهذا الإيمان فطرة فطر الله الناس عليها . .

ومع هذا الاشتراك، هناك خصوصيات حضارية فى تصور كل حضارة من الحضارات لنطاق وآفاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية الخالقة لهذا الوجود .

(أ) **فالتصور الوثنى الجاهلى** لم ينكر وجود خالق لهذا الوجود ولكنه وقف ـ فى تصوره لعمل هذا الخالق ـ عند حدود «الخلق» . . ثم أشرك معه شركاء آخرين، زعم أنها الوسائط المدبرة لشئون الحياة الدنيا، يفزع إليهم الإنسان الجاهلى عند الملمات . . ولذلك لم ينع القرآن على التصور الجاهلى إنكار وجود الخالق للوجود، وإنما نعى عليه الوقوف بعمل هذا الخالق عند حدود «الخلق»، دون آفاق التدبير فى كل ميادين الوجود

وسائر شئون العمران . . لقد أقرّهم على «نطاق الاشتراك» ـ الإيمان بخالق للوجود ـ ونعى عليهم الإيمان بالشركاء الذين زعموا اختصاصهم ـ دون الله ـ بالتدبير لشئون هذه الحياة: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون (٦١) الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شيء عليم (٦٢)﴾ [العنكبوت: ٦١، ٦٢] ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون (٢٥) لله ما في السموات والأرض إن الله هو الغني الحميد (٢٦)﴾ [لقمان: ٢٥، ٢٦] ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون (٣٨)﴾ [الزمر: ٣٨] ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم (٩) الذي جعل لكم الأرض مهدا وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون (١٠) والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتا كذلك تخرجون (١١) والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون (١٢) لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين (١٣) وإنا إلى ربنا لمنقلبون (١٤) وجعلوا له من عباده جزءا إن الإنسان لكفور مبين (١٥)﴾ [الزخرف: ٩، ١٥].

ففي هذا التصور الجاهلي للذات الإلهية: اشتراك مع التصورات الأخرى في الإيمان بخالق لهذا الوجود . . وفيه خصوصية جاهلية تقف بفعل الخالق عند حدود الخلق، وتشرك معه الشركاء في التدبير والتلبية لحاجات الإنسان في هذا الوجود! . .

(ب) **وفي التصور الأرسطي اليوناني للذات الإلهية:** شبه من هذا التصور الوثني الجاهلي؛ فالله هو الخالق لهذا العالم . . لكنه خلقه ثم تركه يعمل بالأسباب المادية الذاتية المركبة فيه: فعلاقة الخالق بالوجود «علاقة منطقية» كعلاقة المقدمة بالنتيجة، وليست علاقة الراعي المدبر لشئون هذا الوجود! . .

فهنا ـ في هذا التصور الأرسطي للذات الإلهية ـ اشتراك مع التصورات الأخرى في

الإيمان بخالق المكون . . وتمييز في علاقة الخالق بالخلق، وفي نطاق عمل وتدبير الله في المخلوقات.

(ج) وشبيه بهذه التصورات لنطاق عمل الذات الإلهية : التصور النصراني الذي يدع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله! . . لأنه يحبس تدبير الذات الإلهية عن العمران البشري ويحصره في شئون الروح ومملكة السماء! . . فضلاً عن جعله الخلق لبشر ـ هو المسيح ـ وليس الله!

(د) بل إننا نستطيع أن نسلك التصور العلماني في إطار هذه التصورات فهو ـ عند أغلب العلمانيين ـ لا ينكر الله كخالق للمكون، ولا الدين كعقيدة وشعائر وعبادات . . ولكنه يحرر العمران الإنساني ـ في السياسة والاجتماع والاقتصاد ومناهج البحث ـ من «الشريعة الإلهية» وضوابط التدبير الإلهي لهذه الميادين . .

ففي كل هذه التصورات «اشتراك» و«عموم» مع التصور الديني الحق، الذي تفرد به القرآن الكريم. وفيها «تميز وخصوصية» فارقة بينها وبين التصور الإسلامي لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية في الوجود . .

(هـ) يتميز التصور القرآني لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية، عندما لا يقف بهذا النطاق عند حدود «الخلق» فقط لهذا الوجود، وإنما يجعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ الراعي والمدبر والحاكم ـ بقضائه وشرعه واستخلافه ـ لكل شئون الحياة، وسائر ميادين العمران . . فهو «الخالق» وهو «مدبر الأمر» ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (٣)﴾ [يونس: ٣] . . وله ـ سبحانه وتعالى ـ «الخلق» و«الأمر» ـ أي التدبير ـ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤)﴾ [الأعراف: ٥٤] وهو باسط الرزق ومقدره: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٦٢)﴾ [العنكبوت: ٦٢] وهو الذي «خلق» والذي «هدى»: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ (٤٩) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ (٥٠)﴾ [طه: ٤٩، ٥٠].

وهكذا تشترك الحضارات فى «عموم» الإيمان بخالق لهذا الوجود.. وفى الوقت ذاته تتمايز تصوراتها فى «خصوصية» نطاق وآفاق عمل وتدبير الخالق فى هذا الوجود.. الأمر الذى يؤكد حقيقة التمايز الحضارى والخصوصية الحضارية والتعددية فى الحضارات..

٢ - الاشتراك فى «إنسانية الحضارات».. والخصوصية فى «تصورات مكانة الإنسان فى هذا الكون»: فكل الحضارات «إنسانية»، بمعنى أنها صناعة الإنسان وإبداعه عندما يرتقى فى سلم التمدن والثقافة والاستقرار.. وفى هذه الحقيقة تشترك كل الحضارات..

لكن التصور الفلسفى لمكانة الإنسان فى الكون يختلف من حضارة إلى أخرى، رغم أن جميعها تشترك فى كونها من صنع هذا الإنسان!..

(أ) ففى فلسفة الحضارة الهندية: النرفانا Nirvana - ومعها بعض مذاهب التصوف الفلسفى، الغنوصية[1]، الباطنية[2]، العرفانية[3] - «تهميش» للإنسان، يجعله «الحقير.. المُجْبَر» الذى لا سبيل إلى خلاصه إلا بالفناء فى المطلق، أو فى ذات «الحق - الله».

(ب) وفى الفكر المادى: - الذى طبع الحضارة الغربية قديما وحديثا - تأليه للإنسان، يجعل منه سيد الكون الذى يستطيع - بالحرية والاختيار - أن يحل الحرام الدينى ويحرم الحلال الدينى - فى شئون العمران ومنظومة القيم - كحق من حقوقه الطبيعية التى لا تلتزم بشريعة من شرائع السماء.

(١) الغنوصية: نسبة إلى غنوصيص، أى «المعرفة»: نزعة فلسفية ودينية وتلفيقية، ازدهرت فى القرن الثانى الميلادى، وهى قائمة على أن «المعرفة» هى طريق الخلاص، وليس الإيمان الدينى، سواء أكانت النصوص أم العقل أم هما معا سبيل هذا الإيمان. وفى الغنوصية تلاقى الأفكار الصوفية اليهودية بالأفلاطونية الحديثة ببعض تعاليم المذاهب الفارسية القديمة، كالمزدكية والمانوية. انظر (المعجم الفلسفى) مجمع اللغة العربية.

(٢) الباطنية: مذهب الذين يقولون بأن ماهية الله باطنة فى العالم، أى أن الله والعالم واحد. وفى النصوص الدينية يلعبون فى التأويل مذاهب الغلو، فيقولون إن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا، حتى ليفرغون المصطلحات الدينية من المضامين المتعارف عليها.

(٣) المذهب العرفانى: فيه من الغنوصية والباطنية، وهو قائم على أن الخلاص سبيله المعرفة.

(ج) أما الرؤية الإسلامية لمكانة الإنسان فى هذا الكون فإن مكانته هى مكانة الخليفة لله ـ سبحانه وتعالى ـ فى عمارة هذه الأرض ، والخليفة حر وقادر ومريد ومستطيع وفاعل ، لكن فى حدود بنود عقد وعهد الاستخلاف الذى هو الشريعة ، الإلهية ، فالإنسان سيد فى الكون ، وعبد لله ، وخليفة له . . وبعبارة الإمام محمد عبده (١٢٦٥ ـ ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) : فإنه ـ الإنسان ـ «عبد لله وحده، وسيد لكل شىء بعده!» . .

وهذه الرؤية الإسلامية لمكانة الإنسان فى الكون هى خصوصية حضارية للحضارة الإسلامية تتميز بها عن الحضارات الإنسانية الأخرى . . كما أنها ثمرة للوسطية الإسلامية ، التى تقف بمكان الخليفة بين «التأليه» و«التهميش» ، وهى ثمرة من ثمرات التصور الإسلامى لنطاق عمل وتدبير الذات الإلهية . . فلما كان الله هو المدبر للخلق ـ وليس فقط الخالق للوجود ـ كان لتدبيره مدخل فى الرعاية والترشيد للإنسان ، وهذا المدخل هو عقد وعهد الاستخلاف الذى جعل الإنسان حاملاً للأمانة ـ فهو ليس المهمل المُجْبَر المُهَمَّش ـ كما أنه ليس المنفلت من إطار التدبير الإلهى . . إنه الخليفة لخالق ومدبر هذا الوجود . .

وهذا التصور الإسلامى للإنسان ، كخليفة لله ، مع تصور الذات الإلهية ، كمدبر للوجود الذى خلقه ، هما وجها عملة واحدة، لعلها أخص ما يميز الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات ، فعنهما تتفرع خصوصيات أخرى كثيرة تشهد للحضارة الإسلامية بتميز الهوية وخصوصية الفلسفة، عند المقارنة بالحضارات الأخرى .

ولفكرة الخلافة والاستخلاف هذه امتدادات وتجليات كثيرة فى ميدان التميز الحضارى لحضارتنا الإسلامية ، نجدها فى الفلسفة الإسلامية المتميزة لعلاقة الإنسان بالثروات والأموال . . فهو «المالك المجازى» ـ مالك المنفعة ـ المحكومة حريته فى الحيازة والاستثمار والإنفاق ببنود عقد وعهد الاستخلاف . . استخلاف المالك الحقيقى ، مالك الرقبة ، الله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿ وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ﴾ [الحديد : ٧] .

وهو حاكم ، له حكم ، وحاكمية ، وإنشاء للأحكام ، لكنه مكلف ـ فى عقد الاستخلاف ـ أن يحكم وفق بنود هذا العقد : ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ﴾ [المائدة : ٤٩] ﴿ يا داوود إنا

جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ [ص: ٢٦]

ولهذا الإنسان حقوق.. لكنها محكومة بحقوق الله - سبحانه وتعالى - وله مصالح.. لكنها يجب أن تكون «شرعية.. معتبرة».. وله حرية.. لكنها محكومة بإطار عقد وعهد الاستخلاف.. والدولة التي يقيمها هي دولة الخلافة عن الأمة، محكومة بسلطة الأمة، التي هي - أي الأمة - مُسْتَخْلَفَةٌ لله، محكومة سلطاتها بإطار الشريعة الإلهية..

فهذا الموقع - موقع الخليفة - الذي أراده الله للإنسان في عمارة هذه الأرض، هو الذي يعبر عن خصوصية الرؤية الإسلامية، والتزامه في بناء الحضارة الإسلامية هو الذي يجعل هذا الإنسان: إنسانًا.. وربانيًا في الوقت ذاته!.. وهو الذي يحقق المعنى الذي لم تدركه الملائكة من ذاتها، عندما خلق الله هذا الإنسان: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون (٣٠)﴾ [البقرة: ٣٠].

وكما أن تحقيق فلسفة الاستخلاف، وضوابط الخلافة يجعل الإنسان الخليفة: إنسانًا، وربانيًا في الوقت ذاته.. فإن ذلك التحقيق يجعل من صناعته للحضارة: حضارة إنسانية، وإسلامية أيضا.. إنسانية؛ لأنه هو صانعها، وإسلامية؛ لأن صناعتها مضبوطة بضوابط ومقاصد الشريعة الإلهية.. وبهذا تتميز حضارة الاستخلاف - الإسلامية - عن غيرها من الحضارات التي «تهمش» الإنسان أو التي «تؤلهه»!..

٣ - الاشتراك في «الدين».. والخصوصية في «مصدره» وفي «آفاقه»: فكل الحضارات الإنسانية تشترك في التدين بالديانات - وضعية كانت أو سماوية - بل إن الشريحة التي ألحدت وأحلت «المادة» محل «الله» قد جعلت من الفلسفة المادية عقيدة ودينًا»؟!..

لكن الحضارات تتمايز في رؤيتها لمصدر الدين.. فهناك حضارات الديانات الوضعية غير السماوية - مثل ديانات الشرق الأقصى - ومعها في هذه الفلسفة تقف

«الوضعية الغربية» بمذاهبها المتعددة.. فلقد زعمت أن الدين ـ ككل ألوان الفكر وأنساقه ـ إنما هو إفراز بشرى، وثمرة من ثمرات العقل الإنسانى، بل وقالت إنه الممثل للفكر الإنسانى فى طور طفولة العقل البشرى، الذى ارتقى بعد الطفولة إلى مرحلة الميتافيزيقا، والإيمان بما وراء الطبيعة، ثم لما نضج أصبح وضعيًا، لا يرى علمًا حقيقيًا ولا معرفة حقيقية إلا إذا كانا من ثمرات التجارب الحسية والعقل المجرد، انطلاقًا من حقائق الكون المادى المحسوس..

فهذه الحضارات عرفت الدين، لكنها جعلته «وضعًا إنسانيًا».. وليس «وضعًا، إلهيًا» ووحيًا سماويًا!.. وحتى الحضارات، أو التصورات الدينية التى اشتركت فى الإيمان بالوضع الإلهى للدين، نراها قد تمايزت فى تحديد آفاق عمل هذا الدين. فالذين جعلوا الدين علاقة فردية وشخصية خاصة بين الفرد وخالقه، وشعائر عبادية محبوسة فى القلوب والهياكل والصوامع، مع عزله عن أن يضبط ويدير ويرشد كل ميادين الحياة وسائر شئون العمران ـ الفكرى منها والتطبيقى ـ هؤلاء قد تميزت رؤية حضارتهم لآفاق عمل الدين، ولنطاق التدين عن الرؤية الإسلامية لهذه الآفاق.

فالدين فى الرؤية الإسلامية ـ فضلاً عن أنه وضع إلهى ووحى سماوى ـ هو الروح السارية فى كل مجالات العمل الإنسانى وسائر مناحى الحياة الإنسانية، يضبط علاقة الفرد بربه، وبمحيطه، وبأهله وشعبه وأمته، وبالإنسانية جمعاء.. كما يضبط علاقة الدنيا بالآخرة، والعمران بالقيم، والوسائل بالحكم والمقاصد والغايات، والسياسة والاجتماع والاقتصاد ومناهج البحث ونظريات المعرفة بالفلسفات والأخلاقيات. ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٦١) قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (١٦٣) قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ ﴾

[الأنعام: ١٦١ ـ ١٦٤].

وهكذا تتميز الحضارة الإسلامية ـ عندما تكون حقًا إسلامية ـ عن الحضارات الأخرى ـ المشاركة لها فى التدين ـ بهذه الرؤية الخاصة لمصدر الدين، ولنطاق وآفاق التدين فى الحياة..

٤ ـ **الاشتراك فى «العقل» . . والخصوصية فى «ماهية العقلانية»**: بدون «العقل» يستحيل أن يكون هناك إنجاز رشيد . . وكل الحضارات الإنسانية هى ثمرات لإبداع الإنسان العاقل الرشيد . .

لكن . . رغم هذا الاشتراك فى العقلانية بين كل الحضارات الإنسانية، فإن هناك تمايزاً وخصوصية لحضارة عن أخرى فى مقام العقل، وفى مكانته بين سبل المعرفة الأخرى، ومن ثم ماهية العقلانية . .

فالحضارات المشتركة فى الاحتكام إلى العقل تتفاوت فى درجات هذا الاحتكام، وفى مدى الاقتصار عليه:

(أ) ففى المذاهب «الباطنية» ـ الغنوصية . . العرفانية ـ يُهَمَّش العقل وتقصر العقلانية . . بل ويُهَمَّش النقل وكل سبل المعرفة الأخرى، ويكاد الوجدان والحدس والعرفان الباطنى والإلهام والفيض والوهب أن تستأثر بالمعارف جميعًا . . **ولذلك استحال بناء حضارة على «العرفان»، وإن أمكن أن يكون سبيلاً لخلاص آحاد الناس؛ لأن الحضارة بناء جمعى، بينما العرفان تجربة شديدة التفرد والاختصاص!** . .

(ب) وفى **المذاهب المادية والوضعية**: هناك إعلاء لمقام العقل إلى درجة «الغرور العقلانى»! . . فالاحتكام إلى براهينه، مع ثمرات التجارب الحسية، هما سبيلا المعرفة المعترف بهما، وما لا تعقله العقول وتدركه الحواس لا يرتقى لمرتبة حقائق المعارف والعلوم! . .

(ج) أما فى **الرؤية الإسلامية**: التى اصطبغت بفلسفتها الحضارة الإسلامية، فإن للعقلانية ماهية متميزة تميزاً كبيراً . .

لقد تبلورت العقلانية الغربية فى طورها اليونانى عندما لم يكن هناك «نقل» ولا وحى يجاورها، فجاءت عقلانية متحررة من النقل ومن وحى السماء، منفردة بتحصيل المعارف وحقائق الأشياء . . بينما تبلورت العقلانية الإسلامية انطلاقاً من الوحى القرآنى، وفى خضم الدفاع عن الدين، فجاءت عقلانية مؤمنة لإنسان مؤمن، يدرك أن ملكاته ـ ومنها العقل ـ هى نسبية فى العلم والإدراك إذا قورنت بالعلم الإلهى الكلى والمحيط . . ومن هنا جاءت العقلانية الإسلامية: **تقرأ النقل بالعقل، وتحكم**

العقل بالنقل؛ لأنها قد جعلت النقل مع العقل، والحواس، والوجدان، سبلاً أربعة للمعرفة، تتكامل فى تحقيق الهداية للإنسان.. وجعلت مصادر المعرفة كتابى: الوحى المقروء، والكون المنظور.. وليس فقط كتاب الكون المنظور، كما هو الحال فى الوضعية الغربية.. فللمعرفة مصدران.. ولسبلها أربع هدايات.. الأمر الذى عصم العقلانية الإسلامية من الصراع الذى اكتوت بناره الحضارة الغربية.. الصراع بين العقلانية وبين اللاهوت.. وهو الصراع الذى جعل العقلانية الغربية الحديثة نقضًا للدين، بعد أن كانت فى حقبتها اليونانية خلواً من الدين!.. بينما ظلت العقلانية الإسلامية - على مر تاريخنا الحضارى - الأخت الرضيعة للشريعة الدينية؛ لأنها واحدة من الهدايات، وليست بديلاً ولا نقيضًا لهدايات الدين.

بهذه العقلانية الإسلامية تميزت الحضارت الإسلامية، رغم اشتراك سائر الحضارات فى الاحتكام إلى العقل المبدع لهذه الحضارات!..

٥ - **الاشتراك فى «السببية».. والخصوصية فى «مرجعيتها»**: وإذا كانت الحضارات كلها قد اشتركت فى الإيمان «بالأسباب» وبالعلاقة بين «الأسباب» و«المُسَبَّبات»، فإن مناهجها ومذاهبها وفلسفاتها قد تمايزت فى مرجعية هذه الأسباب وفى طبيعة العلاقة بينها وبين المُسَبَّبات..

(أ) **فهناك أهل «العرفان»** الذين يجعلون «الله - الحق» - سبحانه وتعالى - سببًا أوحد، لا سبب سواه فى وجود كل المُسَبَّبات وفيما يتولد عنها.. بل لقد ذهبوا على هذا الدرب إلى حيث أنكروا الوجود الحقيقى عما عدا الله - سبحانه وتعالى -!..

(ب) **وهناك الحضارات المادية**: والمذاهب الوضعية، التى ترجع «المُسَبَّبات» إلى الأسباب المادية، المركبة فى المادة وقواها وظواهرها، وفى الإنسان والاجتماع البشرى. وهم يرون فيها «أسبابًا ذاتية»، وليست مخلوقة لخالق وراءها، ومفارق لمادتها؛ إما لأنهم يجحدون وجود هذا الخالق، أو يتصورونه على الصورة التى تصورها عليه أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) محركًا أول، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية الفاعلة وحدها، دون علاقة تدبير بين الخالق وبين هذه الأسباب، أو قدرة على تغيير نظام عمل هذه الأسباب.

(ج) أما الموقف الإسلامي من مرجعية السببية فهو الذي يؤمن بوجود الأسباب، وبقيام العلاقة بينها وبين المُسَبَّبات مع الإيمان بأن جميع هذه الأسباب: المركبة في المادة وقواها وظواهرها وفي الإنسان والاجتماع البشري، هي جميعًا مخلوقة أيضًا لخالق هذه الأسباب، وأن عملها في مُسَبَّباتها لا يعني انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها، إذا هو ـ سبحانه وتعالى ـ شاء إخراج الأمر من «العادة» إلى «خارق العادة» لحكمة يريدها الله..

لقد اتفق على هذا التصور للسببية مفكرو الإسلام: الذين اصطبغت بفكرهم حضارتنا الإسلامية.. فالغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١١م) الذي يتهمه البعض بإنكار السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمُسَبَّبات هو القائل: «إننا نسلم أن النار خُلقت إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه. ولكنا ـ مع هذا ـ نُجوِّز أن يُلقى شخص في النار فلا يحترق، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها، وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا فيدفع أثر النار، فإنا نرى من يطلي نفسه بالطَّلْق ـ (مادة نباتية عازلة) ـ ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار، والذي لم يشاهد ذلك ينكره، وإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو البدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلا ينبغي أن نُنْكِر إمكانها ونُحْكَم باستحالتها..»[1].

فإنكار الغزالي لم يكن للسببية، ولا لعلاقة الضرورة بين الأسباب والمُسَبَّبات، وإنما كان «للسببية المادية» التي تنكر ـ بزعم الحتمية ـ قدرة مسبب الأسباب على خرق «العادة» وذلك بخلق أسباب أخرى غير المعتادة!..

وابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م) ـ الذي اتهمه البعض بالانحياز «للسببية المادية» ـ هو الذي يقول: «ولا ينبغي أن يُشَكّ في أن هذ الموجودات قد يفعل

---

(١) (تهافت الفلاسفة) ص ٦٧، ٦٨. طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.

بعضُها بعضًا ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفاعل ، بل بفاعل من خارج ، فعلُه شرط فى فعلها ، بل فى وجودها ، فضلاً عن فعلها . . »[1].

فكلاهما ـ الغزالى وابن رشد ـ على عكس ما توهم الذين ظنوا اختلافهما فى هذه القضية ـ يقولان بالسببية ، وبعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، مع رفض «السببية المادية» ، التى تنكر قدرة وفعل مُسبِّب الأسباب فى إيقاف وتبديل فعل الأسباب فى المُسبَّبات .

وهذا المذهب الإسلامى ، الجامع بين فعل السبب ـ المودَع فى الأشياء ـ الطبائع ـ وبين قدرة خالق الأسباب والمُسبَّبات على خرق العادة ، وتبديل الأسباب ـ أى إيجاد عناصر سببية جديدة ـ هذا المذهب الإسلامى المتميز عن مذهب الذين أنكروا السببية ـ من الباطنية الغنوصية ـ وهم يسمونها «العُدَّة» ـ ونفوا علاقة الأسباب بتحقيق الغاية ـ التى سموها «الوَقْفَة» ـ فقالوا ـ بلسان «النُّفرى» (٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) وهو من كبار فلاسفتهم : وقال لى ـ (أى الله سبحانه وتعالى) ـ : كل أحد له عُدَّة ، إلا الواقف . وكل ذى عُدَّة مهزوم . . »[2]

والمتميز أيضًا عن مذهب الذين قالوا «بالسببية المادية» . هذا المذهب الإسلامى ـ المتميز عن هذين المذهبين ـ هو الذى عبر عنه الجاحظ (١٦٣ ـ ٢٥٥هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٦٩م) عندما قال : إن «التوحيد» فى الألوهية ، وهو الذى يعنى الإيمان بخلق الله لهذا الكون ، لا ينفى وجود الأسباب الفاعلة فى الموجودات ـ (الطبائع) ـ وقد يكون تصور هذا الأمر صعبًا على غير أهله ـ لكنه الحق الممكن التصور : «والمصيب هو الذى يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال ، ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام فى التوحيد ، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قرنها بالتوحيد ، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع . وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يَدَعْك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع ؛ لأن من

---

(١) (تهافت التهافت) ص ٦٢٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م .

(٢) (المواقف والمخاطبات) ـ موقف الوقفة ـ تحقيق : آرثر آربرى ـ تقديم : د. عبدالقادر محمود ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م .

رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هى الدالة على الله، فرفعت الدليل فقد أبطلت المدلول عليه. .»[1].

وهكذا، فمع اشتراك كل الحضارات الإنسانية فى الإيمان بالسببية، تراها قد توزعتها مذاهب متمايزة فى مرجعية الأسباب، وفى طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات.

فكانت الغنوصية الباطنية، المنكرة للأسباب المادية، والتى تحصر السببية فى ذات الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ وحده. .

وكانت المادية، التى تقف بالسببية عند الأسباب المادية وحدها. .

وكانت الوسطية الإسلامية الجامعة ـ فى السببية ـ بين الأسباب المودعة فى المخلوقات، وبين فعل الخالق للأسباب والمسببات. . فكانت السببية مشتركا إنسانيًا عاما، وكانت مذاهبها المتمايزة من الخصوصيات الحضارية التى تتمايز فيها وبها الحضارات.

وإذا كان رفاعة رافع الطهطاوى (١٢١٦ ـ ١٢٩٠ هـ/ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣م) قد مثل أول عين للمشرق على حضارة الغرب، فإنه لم يخلط بين المشترك الإنسانى العام بين الحضارات ـ وهو بعبارته ـ «علوم التمدن المدنى . . العلوم الحكَمِيَّة» علوم عمران الواقع المادى. . وبين الخصوصيات الحضارية من الفلسفات والثقافات والعقائد ـ التى هى عمران النفس الإنسانية ـ فدعا إلى التتلمذ على الغرب فى الأولى . . وانتقد فلسفتهم الوضعية فى الثانية . . لقد ترجم ونشر ـ هو وتلاميذه ـ العلوم المحايدة. . وانتقد الفلسفة الوضعية التى تقف بوسائل المعرفة وآليات التحسين والتقبيح عند العقل والتجربة وحدهما، مهملة «الشرع». . «فبلاد الإفرنج ـ (عنده) ـ من أحكم بلاد الدنيا وديار العلوم البرانية . . العلوم الحكَمِيَّة. . علوم التمدن المدنى . . لكنها ـ مع ذلك ـ مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات. . ولهم فى الفلسفة حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية. . وليس لأهلها من دين النصرانية سوى الاسم فقط. . وهم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل وحده. . أو من الإباحيين الذين يقولون: «إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، ولذلك فهم لا يصدقون بشىء مما فى كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية. .».

---

(١) (كتاب الحيوان) ج٢ ص ١٣٤، ١٣٥. تحقيق الأستاذ عبدالسلام هارون. طبعة القاهرة

وفى مقابل هذه الخصوصية الوضعية للحضارة الغربية ـ وهى التى رفضها الطهطاوى ـ قدم خصوصية الحضارة الإسلامية فى نظرية المعرفة، والعقلانية المؤمنة، وتآخى الحكمة والشريعة، فقال: «إن تحسين النواميس الطبيعية لا يُعْتَدُّ به إلا إذا أقره الشارع، والتكاليف الشرعية والسياسية ـ التى عليها مدار نظام العالم ـ مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات؛ لأن الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا أو التَّعَبُّدِيَّة التى لا يعلم حكمتها إلا المولى سبحانه، وليس لنا أن نعتمد على ما يُحَسِّنُه العقل أو يُقَبِّحُهُ إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه.. ولا عبرة بالنفوس القاصرة، الذين حكَّموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التى ركنوا إليها تحسينا وتقبيحًا، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود بتعدى الحدود!.. فينبغى تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع، لا بطرق العقول المجردة..»[1].

هكذا شهدت الحقائق على وجود النزوع الإنسانى للتحضر، كمشترك إنسانى عام بين كل البشر.. وعلى وجود قطاع كبير من العلم الإنسانى، الذى لا تتغاير حقائقه، ولا قوانينه ـ إنسانيًا ـ وإن تمايزت فلسفات تطبيقات هذه العلوم تبعًا لضبط التطبيقات بالضوابط الأخلاقية أو تحررها من هذه الضوابط.

وشهدت الحقائق ـ أيضًا ـ على تمايز الحضارات المتعددة، فى الإنسانيات والاجتماعيات والعقائد والفلسفات والمثل ومنظومات القيم وفلسفات التشريع والتقنين، وفى الآداب والفنون، وجميع ما تعمر به النفس الإنسانية فى كل حضارة من هذه الحضارات..

فنحن ـ مرة أخرى ـ أمام تعددية حضارية، وتنوع حضارى، فى إطار النزوع الإنسانى إلى التحضر، وهو الجامع لسائر بنى الإنسان.

فإذا جاءنا داعية «عزلة.. وقطيعة.. وانغلاق». ليدعو إلى «الاكتفاء الذاتى» فى الحضارة، وإقامة الأسوار الصينية بين حضارتنا وبين غيرها من الحضارات.. قلنا له: إن هذه الدعوة لم تصح تاريخيًا فى مجرى التقاء وتفاعل الحضارات.. وذلك فضلا عن استحالتها فى العصر الذى نعيش فيه!..

---

(١) (الأعمال الكاملة) ج٢ ص١٥٩، ١٦٠، ٧٩، ٣٢، ٤٧٧، ٣٨٦، ٣٨٧. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

وإذا جاءنا «متغرب» يريد الانسلاخ من هويتنا الحضارية المتميزة، والمميزة لحضارتنا الإسلامية، ويدعو إلى تسفيه خصوصياتنا الشرقية والعربية والإسلامية ـ مثل سلامة موسى (١٣٠٥ ـ ١٣٧٧هـ/ ١٨٨٨ ـ ١٩٥٨م) ـ ليقول: «إن الرابطة الشرقية سخافة.. والرابطة الدينية وقاحة.. ونحن لا نريد العربية، لغة القرآن وتقاليد العرب.. ولا بد وأن نصطنع جميعا الثقافة والحضارة الأوروبيتين، وتنفصل من الشرق، ونولي وجوهنا نحو الغرب.. الحضارة الغربية هي منا ونحن منها..»[١]!

كان خير رد عليه ـ لتغربه ـ ما قاله المفكر الغربي «صامويل. ب. هانتنجتون»: «إن الحضارة هي كيان ثقافي.. والحضارات تتمايز عن بعضها البعض باللغة والتاريخ والثقافة والعادات، وأهم من ذلك الدين، وأبناء الحضارات المختلفة لديهم آراء مختلفة عن العلاقة بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وكذلك آراء متباينة عن الأهمية النسبية للحقوق والمسئوليات، والحرية والسلطة، والمساواة والتنظيم الهرمي. وهذه الاختلافات هي نتاج قرون.. وهي أكثر جوهرية من الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية والنظم السياسية..».

فهذا التحليل الغربي ـ لتمايز الحضارات ـ هو من أعمق وأدق الردود على المتغربين الداعين للإلحاق والالتحاق بالنموذج الحضاري الغربي، بدعوى وحدة الحضارة، عالميًا وإنسانيًا..

وذلك فضلاً عما سقناه ـ في هذا الفصل ـ عن تميزنا الحضاري من شواهد ووقائع وبينات..

إن عالمنا يجب أن يكون «منتدى حضارات» تتفاعل جميعًا، من موقف وموقع الراشد المستقل، الذي يصافح الدنيا دون أن يتنازل عن «بصمته» التي تميّزه، وهويته التي تمثل الجوهر والروح الحضارية الحافظة لتميّزه عن الآخرين عبر الزمان والمكان..

* * *

---

(١) (اليوم والغد) ص ٥ ـ ٧، ١٨٦، ١٨٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.

التعددية بين
«نعمة الوحدة» و«نقمة التفتيت»

لا نغالى إذا قلنا إن «التعددية» هى ثمرة إسلامية ارتبطت برسالة الإسلام وتجسدت فى حضارته.. لأن التعددية هى معيار ارتقاء الإنسان، عندما يقبل الآخر فيتعايش معه، وعندما ينضج فيبصر - إلى جانب عوامل وسمات الاختلاف - عوامل وسمات الوحدة والاتفاق، وعندما يبلغ به النضج الحد الذى يرى فيه ضرورة الاختلاف - كالاتفاق - لأن التنوع والتعدد زينة للحياة وإغناء للأحياء، فهو - كالاتفاق - فطرة إنسانية، وضرورة من ضرورات الحياة!..

ولأن هذا الطور من فكر البشر هو طور النضوج، ولأن الإسلام قد ختم رسالات السماء إلى الإنسان عندما بلغت الإنسانية سن الرشد فلقد ارتبطت التعددية بشريعة الإسلام وأمته وحضارته..

فقبل الإسلام - وحتى فى بلاد كمصر، اشتهرت بالتسامح والانفتاح الحضارى والتعايش مع الآخرين والتأثر بهم - وجدنا الديانة التوحيدية لـ «إخناتون» (١٣٦٩ - ١٣٥٣ ق. م) تدمر معابد «آمون»، وتضطهد كهنتها وتطارد أتباعها فى كل مكان. فلما انتصرت «الآمونية» على «الإخناتونية» بادلتها اضطهاداً باضطهاد، حتى اجتثتها وطوت صفحتها من الوجود.

وعندما دخلت النصرانية إلى مصر، شن أقباطها النصارى حملة إبادة ضد ديانتها القديمة، فهدموا معابدها، ودمروا هياكلها، وأحرقوا مكتباتها، وسحلوا كهنتها وفلاسفتها!..

وكذلك صنعت مصر ـ الدولة الرومانية الوثنية ـ بنصارى الأقباط المصريين . . بل لقد استمر الاضطهاد لهم حتى بعد تدين الدولة الرومانية بالنصرانية ، ذلك أن اختلاف المذهب ـ داخل النصرانية ـ كان مصدر اضطهاد وإبادة من الملكانيين البيزنطيين لليعاقبة المصريين . . حتى ليؤرخ نصارى مصر حتى اليوم بعصر شهدائهم ، الذين استشهدوا على يد نصارى مثلهم لمجرد الاختلاف فى المذهب ! . . فلم يسع مذهب مذهبًا آخر حتى داخل الدين الواحد ! . .

بل لقد صنع المصريون النصارى ذلك الاضطهاد مع بعضهم البعض ، فاضطهدت الأرثوذكسية ـ التى شكل أثناسيوس (٢٩٥ ـ ٣٧٣م) مذهبها ـ اضطهدت «الآريوسية» الموحدة ـ نسبة إلى «آريوس» Arius (٢٨٠ ـ ٣٣٦م) ـ وطاردت أنصارها ، حتى أزالتها من الوجود ! . .

فكان تاريخ الدين والتدين خاليًا من سماحة التنوع ورحابة صدر التعددية ، حتى ارتفعت فى مصر رايات الإسلام ، فأعلن عمرو بن العاص (٥٠ ق . هـ ـ ٤٣ هـ/ ٥٧٤ ـ ٦٦٤م) الأمان الدينى لكل المتدينين ، وأمّن المضطهدين من قبط مصر ، فعاد الهاربون فى الصحارى والمغارات ، ورد إليهم الإسلام الحق فى حرية الاختيار للدين وللمذهب ، بل ورد إليهم كنائسهم المغتصبة ، فكان الإسلام أول دين يؤسس ويحرر دور العبادة للمخالفين ! . . وكان قرآنه أول كتاب دين لا يتحدث عن الحفاظ على المساجد وحدها بل يضع ترتيبها ـ وفق التاريخ ـ فى نهاية دور عبادة الملل والشرائع ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ [الحج : ٤٠]

هذا عن مصر ، التى يضرب المثل بشعبها فى التسامح الدينى والتعايش بين المختلفين . .

وفى الغرب الرومانى ، والولايات الشرقية الرومانية ، كان «الاستفراد» ، ورفض التعددية منهاجًا متبعًا . . فالوثنية الرومانية تضطهد النصارى ، وتلقى بهم أحياء إلى الأسود طعامًا ! . . وعندما تدين الرومان بالنصرانية صنعوا الاضطهاد نفسه مع الوثنيين ! . . بل ومع النصارى الذين اختلفوا معهم فى المذهب ! . . وفى كل عهودهم ـ

الوثنية . . والنصرانية ـ مارسوا الاضطهاد مع اليهود، إبادة وتهجيراً، وهدماً للمعابد، وتحويل أماكنها إلى مجمعات للنفايات والقاذورات! . .

ولقد استمر هذا الإكراه والقهر في ربوع الحضارة الغربية ـ وامتداداتها ـ طوال تاريخها ـ سُنّة سيئة مرعية ومتبعة إلى حد كبير . . ويكفي أن نطالع مرجعاً علمياً واحداً، كتبه مستشرق منصف، هو «سير توماس . و . أرنولد» (١٨٧٤ ـ ١٩٣٠م) لنرى هذه القسمة والخصوصية الحضارية الغربية، تقابلها وتناقضها سماحة الإسلام ـ المؤسسة على التعددية ـ إزاء الديانات الأخرى ومعتنقيها.

فشارلمان (٧٤٢ ـ ٨١٤م) فرض النصرانية على السكسونيين بحد السيف . . **وفي الدانمرك** استأصل الملك كنوت cnut الديانات غير المسيحية من بلاده بالقوة والإرهاب . . **وفي بروسيا** فرضت جماعة إخوان السيف Bmetheren of the sward المسيحية على الناس بالسيف والنار .

وفي ليفونيا، فرض فرسان Drdo fatrumm militine christ النصرانية على الشعب فرضاً . .

وفي جنوب النرويج، ذبح الملك أولاف ترايجفيسون كل من أبى اعتناق المسيحية، أو قطع أيديهم وأرجلهم ونفاهم وشردهم، حتى انفردت النصرانية بالبلاد . .

وفي روسيا، فرض ڤلاديمير Vladimir عام ٩٨٨م النصرانية على كل الروس ـ سادة وعبيداً ـ أغنياء وفقراء غداة اعتناقه لها! . . ولم يُعترف فيها بإمكانية تعدد الأديان إلا في مرسوم صدر عام ١٩٠٥م! . . **وفي الجبل الأسود** ـ البلقان ـ قاد الأسقف الحاكم دانيال بتروڤتش d. petrovich عملية ذبح غير المسيحيين ـ بمن فيهم من المسلمين ـ ليلة عيد الميلاد عام ١٧٠٣م! . . **وفي المجر** أرغم الملك شارل روبرت غير المسيحيين على التنصر أو النفي من البلاد عام ١٣٤٠م . . **وفي إسبانيا** ـ قبل الفتح العربي ـ كان المجمع السادس ـ في طليطلة ـ قد حرم كل المذاهب غير المذهب الكاثوليكي، وأقسم الملوك على تنفيذ هذا القانون بالقوة! .

وحينما امتد نفوذ ونهج الحضارة الغربية هذا، شهد التاريخ هذا القهر والاضطهاد والإكراه . . فاليعاقبة ـ في مصر والشرق ـ اضطهدهم النصارى الملكانيون، بالقتل

والنفى والتشريد.. **وقتل جستنيان الأول** (٥٢٧ ـ ٥٦٥م) مائتى ألف من القبط فى مدينة الإسكندرية وحدها، حتى اضطر من نجا من القتل إلى الهرب فى الصحراء.. وفى **أنطاكية** حدث القهر والاضطهاد أنفسهما لغير المسيحيين، ولمعتنقى غير مذهب الدولة الرومانية من المسيحيين!.. **وفى الحبشة**: قضى الملك سيف أرعد (١٣٤٢ ـ ١٣٧٠م) بإعدام كل من أبى الدخول فى المسيحية، أو نفيهم من البلاد.. وصنع ذلك الملك جون فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادى!.. ناهيك عن مأساة مسلمى **الأندلس** على يد فرديناند وإيزابيلا!..

لقد سنّت الحضارة الغربية سنة الإكراه فى الدين، واتخذت القهر ـ فى أبشع صوره ـ سبيلاً لانفراد المسيحية بساحة التدين، بل وانفراد مذهب واحد من مذاهبها بعقائد الذين أكرهوا على «الإيمان»!.. وكان شعارها كلمات «الوصية» المنسوبة إلى القديس لويس (١٢١٤ ـ ١٢٧٠م) والتى تقول: «عندما يسمع الرجل العامى أن الشريعة المسيحية قد أسيء إلى سمعتها فإنه ينبغى ألا يذود عن تلك الشريعة إلا بسيفه، الذى يجب أن يطعن به الكافر فى أحشائه طعنة نجلاء[1]!..

فنحن ـ إذن ـ أمام «خصوصية غربية»، اعتمدت سبل القهر والإكراه لتوحيد المعتقد والمذهب الدينى، حتى لقد خلت مواطنها المسيحية من الأقليات الدينية، التى هى شهادة التسامح والتعايش بين الديانات..

فالاستفراد الدينى ـ بل والمذهبى ـ كان هو المنهج السائد.. ولم تعرف التعددية طريقها إلى تلك المجتمعات إلا بعد أن تعلمتها من «نظام الملل» العثمانى، فى العصر الحديث!..

أما الإسلام فمنذ أن ارتفعت راياته على هذه الولايات، وجدنا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ومعه صحابة الرسول ﷺ عندما دخل القدس (١٥هـ/ ٦٣٦م) وعقد لأهلها «العهد العمرى» الذى قنن حرية التدين، وحق الاختيار الدينى، ونهج التعددية.. وجدناهم يفرشون أرديتهم ويحملون عليها النفايات والقاذورات التى وضعها الرومان فى مواطن العبادة، ويعيدون لها طهرها وقدسيتها، بل ويتتبعون هذه

---

(١) أرنولد (الدعوة إلى الإسلام) ص ٣٠ - ٣٢ - ٧٢ - ١٢٢ - ١٢٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٤١ - ١٤٣ - ١٥٤ - ١٥٦ - ٢٢٦ - ٢٣٠ - ٢٧٤ - ٢٧٦. ترجمة د. حسن إبراهيم حسن. د. عبدالمجيد عابدين، إسماعيل النحراوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

الأماكن التى سبق وعُبد فيها الله، وفق مختلف الشرائع، فيقيمون فوقها المساجد والمحاريب التى تتلى فيها آيات الله ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (٢٨٥)﴾ [البقرة: ٢٨٥] ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)﴾ [الكافرون: ٦]

فبالإسلام بدأ فجر التعددية فى تاريخ الإنسان؛ لأنه الشريعة التى علقت إيمان المؤمن بها على الإيمان بكل الرسل والرسالات!.. ولم يقف الإسلام بالتعددية والتنوع والاختلاف عند حدود «الحق الإنسانى» ـ الذى يجوز التنازل عنه! ـ وإنما ارتفع بها إلى مقام السنة الإلهية والقانون الربانى الذى لا تبديل له ولا تحويل.. فهى القاعدة والسنة الكونية والنهج الحضارى الذى أراده الله.. ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (٢٢)﴾ [الروم: ٢٢] ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] وصدق الحديث النبوى على هذه الآيات القرآنية: فـ **«الأنبياء إخوة لعَلاَّت ـ** (أمهات متعددات) **ـ دينهم واحد، وأمهاتهم شتى»**[1].

وقننها الدستور الأول للدولة الإسلامية الأولى: «.. وأن يهود أُمَّةٌ مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وبينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم»[2].

وجسدتها الحضارة الإسلامية واقعًا معيشًا.. فعاشت وتعايشت، وشاركت فى الإبداع الحضارى كل ألوان التنوع والتعددية..

---

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة) ص ١٩، ٢٠.

ففى الإطار الإسلامى الأوسع عاشت التمايزات القومية، تحدد اللغات دوائرها.. وتعايشت التمايزات الدينية ـ سماوية ووضعية ـ تحدد الشرائع دوائرها وانتماءاتها.

وفى الإطار العربى الإسلامى وجدنا ونجد خارطة التعددية فى الأقوام، يتجاور فيها ـ مع العرب ـ الأكراد والبربر، والأرمن والآراميون، والسوريان، والتركمان، والشركس، والأتراك، والإيرانيون، والنوبيون والزنوج واليهود الغربيون.. إلخ..

وعلى خارطة التعددية فى الملل والشرائع والمذاهب الدينية، وجدنا ونجد: اليونان، الروم، الأرثوذكس، والنساطرة الأشوريين، والأقباط الأرثوذكس، واليعاقبة الأرثوذكس، والأرمن الأرثوذكس، واليونان الروم الكاثوليك، والسريان الروم الكاثوليك، والأرمن الكاثوليك، والأقباط الروم الكاثوليك، والكلدان الروم الكاثوليك، والموارنة الروم الكاثوليك، والبروتستانت، والإنجيليين.. واليهود الربانيين الأرثوذكس، واليهود القرائين، واليهود السامريين، والصابئة، واليزيدية والشوابك، والبهائية، والديانات القبلية الزنجية الأرواحية.. إلخ..

وعلى خارطة التعددية فى المذاهب الإسلامية ـ الكلامية والفقهية ـ السنة بمذاهبها، والشيعة بمذاهبها.. فهناك: الأحناف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والجعفرية، والزيدية، والإباضية، والظاهرية، والإسماعيلية، والدروز، والعلويون (النصيرية) إلخ..

هكذا، تجسدت فى خارطة الحياة الإنسانية ـ بالحضارة الإسلامية: أمة واحدة، وضمت كل ألوان التنوع والتعدد والاختلاف فى الفروع التى تكوّن لبنات البناء الواحد لأمة الإسلام ـ المتحدة فى العقيدة والشريعة والحضارة ودار الإسلام ـ والمتنوعة فيما عدا ذلك من السمات والقسمات!..

تلك هى قصة الاقتران بين التعددية والإسلامية، كأمة وحضارة. كما عرضت لها فصول هذا الكتب.

لكننا.. ومنذ الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة نشهد مخططًا معاديًا لوحدة الأمة، يريد أن يحوّل «نعمة التعددية» إلى «نقمة»! وأن ينتقل بطوائف الأقوام والملل والمذاهب من «البنات» فى بناء الأمة الواحدة إلى «ثغرات» فى جدار الأمن الوطنى والقومى والحضارى..

بدأ ذلك المخطط بمحاولات بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١م) مع نفر من أقباط مصر، إبان الحملة الفرنسية عليها (١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م).. عندما أغرى جماعة من «أراذل الأقباط» ـ كما سماهم الجبرتى (١١٦٧ ـ ١٢٣٧هـ/ ١٧٥٤ ـ ١٨٢٢م) فأقاموا فيلقًا قبطيًا، شارك مع الجيش الفرنسى فى القهر الاستعمارى لمصر وفى إخماد ثوراتها وانتفاضات مدنها وقراها ضد الغزاة.. وكانت قيادة هذا الفيلق «للمعلم» يعقوب حنا (١١٥٨ ـ ١٢١٦هـ/ ١٧٤٥ ـ ١٨٠١م) ـ الذى نبذته كنيسته القبطية.. وجعله الفرنسيون «جنرالاً»!.. وسماه الجبرتى «يعقوب اللعين»!..

ولقد استهدفت هذه المحاولة البونابرتية وحدة الأمة، عندما أرادت سلخ مصر ـ باسم «الاستقلال» ـ عن محيطها العربى والإسلامى، وقطع روابطها بهويتها الحضارية وتراثها الإسلامى، وذلك بإلحاقها بالغرب، وإحلال **«التشريعات التى ترضى عنها فرنسا»** محل شريعة الإسلام ـ التى تمثل سمة من سمات وحدة الأمة الإسلامية[1].. وكانت تلك أقدم محاولات التفتيت للأمة فى عصرنا الحديث.

وتزامنت مع هذه المحاولة دعوة بونابرت سنة ١٧٩٩م للطوائف اليهودية ـ التى نعمت فى الحضارة الإسلامية بما لم تحلم به فى حضارة أخرى ـ دعوته لها كى تتحالف مع جيشه الغازى ومشروعه الاستعمارى، فتقوم بدور «ثغرة الاختراق» و«موطئ القدم»، وذلك مقابل تمكينهم من فلسطين.. فأصدر بونابرت نداءه لهذه الطوائف اليهودية، أثناء حصاره لمدينة «عكا» فقال:

«من نابليون بونابرت، القائد الأعلى للقوات المسلحة للجمهورية الفرنسية فى إفريقيا وآسيا إلى ورثة فلسطين الشرعيين.

أيها الإسرائيليون، أيها الشعب الفريد.. انهضوا بقوة، أيها المشردون فى التيه.. لا بد من نسيان ذلك العار الذى أوقعكم تحت نير العبودية، وذلك الخزى الذى شل إرادتكم لألفى سنة..

---

(١) د. أحمد حسين الصاوى (المعلم يعقوب بين الحقيقة والأسطورة) ص ١٢٣ ـ ١٣٢ ـ ملحق ٦، ٧، ٨ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٨٦م.

إن فرنسا تقدم لكم يدها الآن حاملة إرث إسرائيل.. إن الجيش الذى أرسلتنى العناية الإلهية به.. قد اختار القدس مقراً لقيادته، وخلال بضعة أيام سينتقل إلى دمشق المجاورة، التى استهانت طويلاً بمدينة داود وأذلتها.. يا ورثة فلسطين الشرعيين: إن الأمة الفرنسية.. تدعوكم إلى إرثكم بضمانها وتأييدها ضد كل الدخلاء..»[1]!!.

فكما بدأ المشروع الاستعمارى الغربى فتح ثغرات الاختراق والتفتيت على جبهة أقباط مصر.. بدأ فتح ثغرة ثانية على جبهة الطوائف اليهودية.. ساعيًا إلى تحويل «نعمة التعددية» إلى «نقمة التشرذم والتفتيت»!..

وبعد هزيمة مشروع بونابرت.. واصلت إرساليات التنصير الدينى والتغريب الثقافى ـ الفرنسية ـ محاولات الاختراق والتفتيت، بالعمل على تحويل بعض الطوائف والمذاهب والملل إلى ثغرات اختراق تفتت وحدة الأمة، وتهدد أمنها الوطنى والقومى والحضارى.. **فمدارس الإرساليات الفرنسية فى الشام، استهدفت ـ كما عبرت عن ذلك مراسلات قناصلهم ـ «جعل سوريا ـ (أى الشام الكبير) ـ حليفًا أكثر أهمية من مستعمرة»! و«تأمين هيمنة فرنسا على منطقة خصبة ومنتجة»! وتحويل الموارنة إلى «جيش متفان لفرنسا فى كل وقت»! وذلك وصولاً إلى «جعل البربرية العربية ـ (كما قالوا)! ـ تنحنى لا إراديًا أمام الحضارة المسيحية لأوروبا»[2]!!.**

وما حاوله الفرنسيون مع الموارنة: حاوله الإنجليز مع الدروز، فى التاريخ ذاته!.. وحاولوه مع اليهود، عندما أرادوا استخدامهم فى فلسطين سدًا أمام مشروع مصر، بقيادة محمد على باشا (١١٨٤ ـ ١٢٦٥هـ/ ١٧٧٠ ـ ١٨٤٩م)، لتجديد شباب الشرق، وعلاج أمراض الدولة العثمانية.. فكتب وزير الخارجية الإنجليزى «بالمرستون» إلى سفيره فى «إستانبول» اللورد «بونسونبى» فى ١١ أغسطس سنة

---

(١) محمد حسنين هيكل (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل ـ الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية) الكتاب الأول ص ٣١، ٣٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٦م.

(٢) من مراسلات القناصل ـ محفوظات أرشيف وزارة الخارجية الفرنسية ـ بباريس ـ لسنوات ١٨٤٠ ـ ١٨٤٢ ـ ١٨٤٨ ـ ١٨٩٧ ـ ١٨٩٨م انظر د. محمد عمارة (هل الإسلام هو الحل؟ لماذا.. وكيف؟) ص ٢٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م.

١٨٤٠م، يقول له: «عليك أن تقنع السلطان وحاشيته.. بأنه إذا عاد الشعب اليهودى تحت حماية السلطان ومباركته إلى فلسطين، فسوف يكون ذلك مصدر ثراء له، كما أنه سوف يكون حائلاً بين محمد على أو أى شخص آخر يخلفه وبين تحقيق خطته الشريرة فى الجمع بين مصر وسوريا»[١]!!

فالهدف هو التفتيت للأمة، بتوظيف اليهود عقبة ضد «الجمع بين مصر وسوريا»!.

كذلك، سعى الإنجليز إلى ما سبق وسعى إليه بونابرت، فمقاصد المشروع الغربى واحدة.. مع اختلاف المحتكر للثمرات!.. وذلك عندما استهدفوا علاقة أقباط مصر بمسلميها.. عن طريق العداء للاثنين، ومحاولات ضرب الجميع.. وذلك بإقامة قواعد اختراق للتنصير، وفق المذاهب النصرانية الغربية تارة، وبغرس وتنمية الشقاق الطائفى مع المسلمين تارة أخرى.. وبالعداء لوحدة الأمة فى كل الأحايين - فاللورد كرومر (١٨٤١ - ١٩١٧م) - المعتمد البريطانى فى مصر - تزعجه وحدة الأمة - أقباطها ومسلميها - فى منظومة القيم، حتى ليتعذر التمييز بين القبطى والمسلم، فينتقد دينيهما! ويحدد أن العدو بالنسبة له هو الطابع الشرقى للحضارة، الذى يميزها عن الحضارة الغربية الغازية.. فيقول: «إن مسيحية القبطى محافظة - (جامدة) - بقدر ما هو إسلام المسلم، والقبطى غير قابل للتغيير - (التقدم) -.. وهذا راجع «لا لأنه قبطى، بل لأنه شرقى، ولأن ديانته التى تسمح بالتقدم قد حوصرت بأخلاط معادية للتقدم.. وإذا كان المسلم لم يصبح مسيحيًا على أى وجه من الوجوه. فإن القبطى قد أصبح مسلمًا من قمة رأسه إلى أخمص قدميه فى المسلك الأخلاقى واللغة والروح»[٢]!

فعدو كرومر - المعتمد البريطانى للاستعمار الإنجليزى فى مصر - هو وحدة الأمة والحضارة، التى جعلت الجميع شرقيين، بصرف النظر عن الملل والشرائع، والتى جعلت النصرانى المصرى متوحدًا مع المسلمين فى المسلك الأخلاقى واللغة والروح!..

---

(١) (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل) الكتاب الأول، ص ٤٤، ٤٥.

(٢) كرومر (مصر الحديثة) والنص فى: محمد السماك (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٩٣ - طبعة بيروت، سنة ١٩٩٠م.

وعندما أخذ مخطط بونابرت مع اليهود ـ والذى تبناه الإنجليز إبان تصاعد دورهم الاستعمارى فى الوطن العربى ـ عندما أخذ هذا المخطط طريقه إلى التطبيق فى أرض الواقع، عبر وعد بلفور سنة ١٩١٧م. والانتداب البريطانى على فلسطين (١٩٢٠ ـ ١٩٤٨م). . وقيام الدولة الصهيونية سنة ١٩٤٨م. **أصبح لهذه الدولة ـ كقاعدة غربية فى قلب وطن الأمة ـ مخططها للتفتيت والتفكيك، والذى يستهدف إلغاء الأمة . . وتحويلها إلى ركام من الطوائف والملل والنحل والمذاهب والأقوام والأعراق . .**

ولأن الإسلام هو عامل التوحيد الأول لهذه الأمة، فلم يقف مخطط التفتيت الصهيونى عند دائرة الأمة العربية، وإنما امتد ليشمل عالم الإسلام، من شبه القارة الهندية إلى المغرب الأقصى على شاطئ الأطلسى! . . فكانت الخطة التى صاغها المستشرق الصهيونى «برنارد لويس» Bernard Lewis

والتى نشرتها مجلة Executive Intelligence researchproject ـ التى تصدرها وزارة الدفاع الأمريكية ـ البنتاجون ـ والتى يخطط فيها «لتقسيم الشرق إلى دويلات إثنية أو مذهبية . . وبموجب تلك الخطة يدعو برنارد لويس إلى :

١ ـ ضم إقليم بلوشستان الباكستانى إلى مناطق البلوش المجاورة فى إيران، وإقامة دولة بلوشستان .

٢ ـ ضم الإقليم الشمالى الغربى من الباكستان إلى مناطق البوشتونيين فى أفغانستان، وإقامة دولة بوشتونستان .

٣ ـ ضم المناطق الكردية فى إيران والعراق وتركيا، وإقامة دولة كردستان .

٤ ـ إن اقتطاع المناطق الكردية والبلوشية من إيران يفتح ملف التقسيم الداخلى لإيران، فى ضوء الواقع الإثنى، مما يحقق إقامة الدويلات التالية :

(أ) دويلة إيرانستان .

(ب) ودويلة أذربيجان .

(ج) ودويلة تركمانستان .

(د) ودويلة عربستان .

٥ ـ إقامة ثلاث دول فى العراق :

(أ) إحداها كردية سنية فى الشمال .

(ب) والثانية سنية عربية فى الوسط .

(ج) والثالثة شيعية عربية فى الجنوب .

٦ ـ إقامة ثلاث أو أربع دويلات فى سوريا :

(أ) منها واحدة درزية .

(ب) وثانية علوية (نصيرية) .

(ج) وثالثة سنية .

٧ ـ وتقسيم الأردن إلى كيانين :

(أ) أحدهما للبدو .

(ب) والآخر للفلسطينيين ـ (دون إشارة للضفة الغربية للأردن . . التى ستضمها إسرائيل) ! . .

٨ ـ أما العربية السعودية فسوف يحسن إعادتها إلى الفسيفساء القبلية التى كانت فيها قبل إنشاء المملكة سنة ١٩٣٢م ، بحيث لا يعود لها من الوزن سوى ما للكويت، والبحرين وقطر وإمارات الخليج الأخرى! . .

٩ ـ يعاد النظر فى الجغرافيا السياسية للبنان ، على أساس إقامة :

(أ) دويلة مسيحية .

(ب) ودويلة شيعية .

(ج) ودويلة سنية .

(د) ودويلة درزية .

(هـ) ودويلة علوية .

١٠ ـ تقسم مصر إلى دولتين على الأقل :

(أ) واحدة إسلامية .

(ب) والثانية قبطية .

١١ ـ يفصل جنوب السودان عن شماله ، لتقام فيه :

(أ) دولة زنجية مستقلة في الجنوب .

(ب) ودولة عربية في الشمال .

١٢ ـ يعاد النظر في الجغرافيا السياسية للمغرب العربي ، بحيث تقام للبربر أكثر من دولة حسب التوزع والانتماء القبليين .

١٣ ـ كذلك يعاد النظر في الكيان الموريتاني من خلال الصراع القائم بين العرب والزنوج والمولّدين» .

وبعد هذا التخطيط ، الذى يضيف إلى «تجزئة وتفتيت (سيكس ـ بيكو) سنة ١٩١٦م» أكثر من ثلاثين دويلة ، عرقية ، ودينية ، ومذهبية . . يضيف برنارد لويس قوله : «إن الصورة الجغرافية الحالية للمنطقة لا تعكس حقيقة الصراع ، وإن ما هو على السطح يتناقض مع ما هو في العمق : على السطح كيانات سياسية لدول مستقلة ، ولكن في العمق هناك أقليات لا تعتبر نفسها ممثلة في هذه الدول ، بل ولا تعتبر أن هذه الدول تعبر عن الحد الأدنى من تطلعاتها الخاصة»! .

فالمخطط لا يرى إلا الصراع . . وهو يريد تفتيت الأقوام والملل والمذاهب إلى دويلات ، ليس لها أدنى مقومات الدول . . كل ذلك لحساب جعل الطوائف اليهودية ، التى لا تجمعها روابط الأمة الواحدة أو الحضارة الواحدة ، والتى لم تقم ـ عبر تاريخها الطويل ـ دولة متحدة . . كل ذلك لحساب أن تصبح هذه الطوائف الدولة المهيمنة على وطن العروبة وعالم الإسلام! . .

نعم ، يفصح برنارد لويس عن هذا المقصد ، فيقول في هذا المخطط : «ويرى الإسرائيليون أن جميع هذه الكيانات لن تكون فقط غير قادرة على أن تتحد ، بل سوف

تشلها خلافات لا انتهاء لها على مسائل حدود وطرقات ومياه ونفط وزواج ووراثة . إلخ . ونظراً لأن كل كيان من هذه الكيانات سيكون أضعف من إسرائيل ، فإن هذه ستضمن تفوقها لمدة نصف قرن على الأقل»[1] !.

ففى سبيل العدو الإسرائيلى ـ الموظف لحساب المشروع الغربى ـ يكون التخطيط والتنفيذ لتفتيت وحدة الأمة الإسلامية إلى ذرات من الأقوام ، والملل والنحل والمذاهب والطوائف والأعراق والألوان ! . .

ولم يقف الأمر عند التخطيط . . بل لقد أخذ هذا المخطط طريقه إلى التنفيذ بعد سنوات قليلة من قيام إسرائيل . . فبدأ السعى لتحويل عالمنا وأمتنا إلى «مجتمعات فسيفسائية... أو مجتمعات الموزايك Mosaic Society» .

ففى سنة ١٩٥٤م تقدم **«دافيد بن جوريون»** ـ أحد مؤسسى الدولة الصهيونية ، وأول رئيس لوزرائها ـ فأعلن : «إن الوقت يعتبر مناسباً لدفع لبنان ـ (أى الموارنة) ـ إلى المطالبة بإقامة دولة مسيحية . . وإن هذا المشروع سوف يؤدى ـ حين نجاحه ـ إلى إحداث تغيير أساسى وحاسم فى الشرق الأوسط ، وستبدأ مرحلة جديدة . . » ! . .

وسجل «موشى شاريت» (رئيس وزراء إسرائيل يومئذ) ـ فى مذكراته ، بتاريخ ٢٧ فبراير سنة ١٩٥٤م تفصيل اقتراح : «بن جوريون» : «من الواضح أن لبنان هو الحلقة الأضعف فى الجامعة العربية ، ومعظم الأقليات فى الدول العربية الأخرى هى أقليات إسلامية ، باستثناء الأقباط ، لكن مصر هى أكثر الدول العربية تماسكاً واستقراراً خاصة أن الأغلبية هناك تتشكل من مجموعة دينية واحدة ، ذات تراث واحد ، فيما لا تؤثر الأقلية القبطية بشكل جدى فى الوحدة السياسية والوطنية للدولة ، على عكس الوضع فى لبنان ، إذ يشكل المسيحيون الأغلبية عبر التاريخ اللبنانى ، وهذه الأغلبية لها تراثها وثقافتها المختلفة عن تراث وثقافة الدول العربية الأخرى الأعضاء فى الجامعة العربية . (لقد كانت غلطة لا تغتفر من فرنسا أنها وسعت حدود لبنان إلى ما هو عليه اليوم) إذ ضمن الحدود الحالية للبنان لا يستطيع المسلمون أن يفعلوا ما يريدون ، حتى لو كانوا يشكلون الأكثرية هناك ، وذلك خوفاً من المسيحيين ـ (لست أدرى ما إذا كانوا يشكلون

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص١٣١ ـ ١٣٣ ، ١٤٣ .

الأكثرية بالفعل؟) - وهكذا تبدو مسألة خلق دولة مسيحية أمرًا طبيعيًا، لها جذورها التاريخية، وستلقى مثل تلك الدولة دعمًا واسعًا من العالم المسيحى الكاثوليكى والبروتستانتى. .

كان مثل هذا الأمر يبدو شبه مستحيل فى الظروف العادية، وذلك لسبب رئيسى هو كون المسيحيين يفتقرون إلى الشجاعة والحافز من أجل تنفيذ مشروع كهذا، أما فى حالة انتشار الفوضى والاضطرابات وظهور أعراض الثورة أو الحرب الأهلية، فإن الأمر يصبح مختلفًا، إذ يتصرف الضعيف كبطل فى مثل تلك الأوقات، وبما أننا لا نستطيع الجزم بالنسبة للأمور السياسية، نقول ربما كان الوقت الحالى هو الظرف المناسب لخلق دولة مسيحية مجاورة لنا، ومن دون مبادرتنا ودعمنا القوى لا يمكن إخراج تلك الدولة إلى حيز الوجود؛ . . يبدو لى أن هذا هو واجبنا الأساسى، أو على الأقل أحد الهموم الرئيسية لسياستنا الخارجية، وهذا يعنى أن علينا أن نحسن استثمار الجهد البشرى، وعامل الوقت، والعمل بكل الطرق الممكنة لإحداث تغيير أساسى فى لبنان، يجب علينا تجنيد «ساسون»[(١)] وكل من يتكلم العربية بيننا، ولن نتقاعس عن توفير الأموال اللازمة لإنجاح هذه السياسة، ولا بأس لو اضطررنا أحيانًا إلى إنفاق الكثير دون التوصل إلى نتائج سريعة.

فلنركز جهدنا جميعا على هذه القضية، فقد لاحت فى الأفق فرصتنا التاريخية، ولن يغفر لنا التاريخ إضاعتها سدى. لنكن على ثقة بأن موقفنا هذا لا يتضمن أى تحد للقوى الكبرى، إذن علينا أن نشرع فى العمل فورًا وقبل فوات الأوان.

وفى سبيل الوصول إلى ما نبتغيه، علينا فرض قيود على الحدود اللبنانية وتنظيمها ويستحسن اختيار بعض اللبنانيين فى الداخل والخارج وتجنيدهم من أجل خلق الدولة المارونية. لست على معرفة بأناس يمكننا التنسيق معهم فى لبنان ولكن هناك طرقًا عديدة يمكننا بواسطتها تحقيق المشروع المقترح. . ».

إمضاء: دافيد بن جوريون

---

(١) هو «موشيه ساسون» أحد الخبراء الصهاينة فى اللغة العربية، والعادات العربية. والذ سفير إسرائيل فى مصر بعد إقامة العلاقات الدبلوماسية، ومؤلف كتاب (سبع سنوات فى بلاد المصريين) وهو عن سنوات سفارته بمصر من سنة ١٩٨١ حتى عام ١٩٨٨م.

وفى تعقيب «موشى شاريت» على هذه «البروتوكولات»، التى سطرها بن جوريون»، كتب - فى ١٨ مارس سنة ١٩٥٤م يقول : «**إننى بالتأكيد أحبذ تقديم المساعدات والدعم الفعال لأى شكل من أشكال تحريك الأقلية المارونية بهدف تثبيت وتقوية ميولها الانعزالية**، بغض النظر عن مدى فرص النجاح أمامها، فى حال وجود مثل تلك القاعدة **يعتبر مجرد تحريك الأقليات عملاً إيجابيًا لما قد ينتج عنه من آثار تدميرية على المجتمع المستقر**، ناهيك عن المتاعب التى يمكن أن يسببها للجامعة العربية، كما أنه يخدم غرض صرف الأنظار عن تعقيدات الوضع العربى الإسرائيلى، **ويذكى النار فى مشاعر الأقليات المسيحية فى المنطقة، وتوجيهها نحو المطالبة بالاستقلال**..

وعلاوة على ذلك، أود أن أؤكد على ضرورة إبقاء هذه الخطة فى نطاق السرية الكاملة؛ لأننا فى حال تسربها وانتشارها - وهو خطر لا يمكن إنكاره فى ظل الظروف الراهنة للشرق الأوسط - سنعانى خسارة لن يعوضها شىء، ولو كان نجاح العملية ذاتها..»!

هكذا - ومنذ سنة ١٩٥٤م - بدأت إسرائيل تنفيذ مخطط :

(أ) تثبيت وتقوية الميول الانعزالية للأقليات فى العالم العربى.. بدءًا بالأقلية المارونية..

(ب) وتحريك الأقليات لتدمير المجتمعات المستقرة، وإذكاء النار فى مشاعر الأقليات المسيحية فى المنطقة، وتوجيهها نحو المطالبة بالاستقلال!!..

وفى ضوء هذا المخطط، علينا أن نراجع مظاهر الانعزال لدى الأقليات.. وألوان تحركاتها كأقليات، وتزايد الحديث عن همومها - داخليًا وخارجيًا - وتزايد الأضواء المسلطة عليها، فى عزلة عن مجتمعاتها!!.. علينا أن نراجع مظاهر وثمرات هذا المخطط عبر العقود التى تلت هذا التخطيط!.. وأن نرصد الأفكار والنظريات والمؤسسات التى احترفت وتحترف «صناعة عزل وتحريك الأقليات».

وإذا كان «موشى شاريت» - رئيس وزراء إسرائيل يومئذ - قد كتب هذا التعقيب على مذكرة «دافيد بن جوريون» فى مارس سنة ١٩٥٤م، فلقد عقدت القيادة الإسرائيلية اجتماعًا مشتركًا، لوضع هذا التخطيط فى التنفيذ - فى ١٦ مايو سنة ١٩٥٤م - «حضره

كبار مسئولى وزارتى الدفاع والخارجية، وفيه طالب «بن جوريون» مرة أخرى بتحريك الأوضاع فى لبنان، والقيام بعمل ما؛ خاصة أن الظروف ملائمة للغاية؛ بسبب تزايد التوتر بين العراق وسوريا، وتفاقم الأوضاع الداخلية التى تعانى منها سوريا، وسارع «موشى ديان» إلى تأييد موقف «بن جوريون» بحماس بالغ.

كان أهم ما يشغل «ديان» هو العثور على ضابط لبنانى، ولو برتبة رائد، للقيام بدور المنقذ للشعب المسيحى[1]، وفى حال إيجاد مثل هذا الشخص يكون دور إسرائيل العمل لاستمالته بإظهار المودة تجاهه أو إغرائه بالأموال، عندها سيتمكن الجيش الإسرائيلى من دخول لبنان واحتلال الأجزاء الضرورية من الحدود، وأخيراً خلق كيان مسيحى يقيم علاقات وثيقة مع إسرائيل، أما بالنسبة للمناطق الواقعة جنوب «الليطانى» فسوف يتم ضمها إلى إسرائيل نهائيًا».

«بعد ذلك أوصى رئيس الأركان - «ديان» - بتنفيذ هذه الخطة فى الغد، ودون انتظار النتائج التى ينتظر أن يسفر عنها الوضع المتوتر بين دمشق وبغداد..».

ويعلق «موشى شاريت» - فى مذكراته - على نتائج اجتماع ١٦ مايو سنة ١٩٥٤م فيقول: «فى الوقت ذاته، وافقتُ على تشكيل لجنة مشتركة من موظفى وزارتى الدفاع والخارجية لمعالجة الشئون اللبنانية، على أن تكون تلك اللجنة (كما طالب بن جوريون) تحت إشراف رئيس الوزراء.

كان رئيس الأركان - «ديان» - لم يزل مصراً على رأيه، بضرورة العثور على ضابط لبنانى لاستخدامه كواجهة لتنفيذ أغراضنا فيتمكن الجيش الإسرائيلى عندها من الاستجابة لنداء الإغاثة المنطلق من لبنان، ويهرع لتحريره من الاضطهاد الإسلامى، لن تكون تلك العملية سوى مغامرة جنونية، لكن علينا أن نعمل لمنع المضاعفات الخطيرة، وعلى اللجنة أن تكلف بمهمة القيام بالدراسات، وأن تعمل بحذر وتعقل لتوجيه وتشجيع الدوائر المارونية الرافضة للضغوط الإسلامية كى تضع ثقتها بنا وتعتمد علينا كليًا..!».

---

(١) لاحظ أن المسيحيين يومئذ فى لبنان كانوا يهيمنون على مختلف ميادين وقطاعات ومؤسسات الدولة والمجتمع.

ونحن عندما نقرأ هذا الذى كتبه «موشى شاريت» ـ فى مذكراته ـ بتاريخ ١٨ مايو سنة ١٩٥٤م. . فكأنما نشاهد ما تجسد على أرض لبنان فى السبعينيات والثمانينيات!.. لقد استطاع التنفيذ الصهيونى ـ بتحريك الأقلية المارونية نحو المزيد من الانعزالية.. وبخلق العمالة فى صفوفها ـ أن يحقق «البروتوكولات» التى سجلتها مذكرات «موشى شاريت» فى الخمسينيات[1]!!.

ولم يكن لبنان سوى نقطة البدء.. فمنذ الخمسينيات حدد هذا المخطط التفتيتى أن الهدف هو «المنطقة»، وليس فقط «لبنان» فالهدف من تحريك الأقليات هو تدمير مجتمعاتها المستقرة، وإذكاء النار فى مشاعر الأقليات فى المنطقة، وتوجيهها نحو المطالبة بالاستقلال.. تحقيقًا لواقع **«المجتمعات الفسيفسائية أو مجتمعات الموزايك Mosaic Society»**.

فبدأ ـ منذ عقد الثمانينيات ـ تطوير المخطط، لتعميمه فى الوطن العربى، كخطوة نحو الآفاق التى رسمها له برنارد لويس.. آفاق العالم الإسلامى، من شبه القارة الهندية إلى شاطئ الأطلسى!..

ففى ١٨ ديسمبر سنة ١٩٨١م. نشرت جريدة «معاريف» الإسرائيلية نص محاضرة لوزير الدفاع الإسرائيلى «أريل شارون»، تحدث فيها عن آمال التفتيت ـ فى الثمانينيات ـ لمجتمعات ـ كمصر ـ كان «بن جوريون» يستبعد إمكانية تفتيتها فى الخمسينيات!.. قال «شارون»: **«إن إسرائيل تصل بمجالها الحيوى إلى أطراف الاتحاد السوفيتى شمالاً، والصين شرقًا، وإفريقيا الوسطى جنوبًا، والمغرب العربى غربا ـ (أى العالم الإسلامى كله) ـ فهذا المجال عبارة عن مجموعات قومية وإثنية ومذهبية متناحرة، ففى الباكستان شعب «البلوش»، وفى إيران يتنازع على السلطة كل من الشيعة والأكراد، والمسألة الأرمنية، أما فى العراق فمشكلاته تندرج فى الصراع بين السنة والشيعة والأكراد، فى حين أن سورية تواجه مشكلات الصراع السنى العلوى، ولبنان مقسوم على عدد من الطوائف المتناحرة والأردن مجال خصب لصراع من نوع: فلسطينى ـ بدوى، كذلك فى الإمارات العربية، وسواحل المملكة العربية السعودية الشرقية، حيث يكثر الشيعة**

(١) انظر: د. سعد الدين إبراهيم (الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات فى العالم العربى) ص ٧٤٠ـ ٧٤٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.

من ذوى الأصول الإيرانية، وفى مصر جو من العداء بين المسلمين والأقباط، وفى السودان حالة مستمرة من الصراع بين الشمال والجنوب المسيحي ـ الوثنى، أما فى المغرب فالهوة ما بين العرب والبربر قابلة للاتساع»[1].

فكأنه يعيد قراءة مخطط التفتيت الذى وضعه «برنارد لويس» للعالم الإسلامى بأسره، مع حديث عن هذا العالم الإسلامى باعتباره «المجال الحيوى لإسرائيل»!! وهو «جنون كاذب للعظمة».. فما إسرائيل ـ فى هذا المخطط ـ إلا «أداة».. وشريك»!..

وفى العالم التالى ـ سنة ١٩٨٢م ـ تعيد المنظمة الصهيونية العالمية الإفصاح عن هذا المخطط، فتنشر مجلتها الفصلية (الاتجاهات) «كيفونيم» Kivunim ـ عدد ١٤ فبراير سنة ١٩٨٢م ـ تحت عنوان «إستراتيجية إسرائيل فى الثمانينيات»: «إن العالم العربى ـ الإسلامى ليس هو المشكلة الإستراتيجية الأساسية التى ستواجهنا خلال الثمانينيات، وذلك على الرغم من أن له النصيب الأوفر فى تهديد إسرائيل بسبب قوته العسكرية الآخذة فى الازدياد.

وهذا العالم، بطوائفه وأقلياته وأجنحته ونزاعاته الداخلية التى تؤول إلى دمار داخلى مذهل ـ كما نشهد اليوم فى لبنان وإيران غير العربية، والآن فى سوريا أيضاً[2] ـ غير قادر على التصدى لمشكلاته الأساسية الشاملة، وبالتالى فإنه لا يشكل تهديداً فعلياً لدولة إسرائيل فى المدى البعيد وإنما فى المدى القصير، إذ هناك أهمية كبرى لقوته العسكرية الآنية:

فعلى المدى البعيد لا يستطيع هذا العالم البقاء ببنيته الحالية فى المناطق المحيطة بنا، من دون تقلبات فعلية.

إن العالم العربى مَبْنِىٌّ مثل برج ورقى مؤقت، شيده الأجانب (فرنسا وبريطانيا فى العشرينيات) من دون اعتبار لإرادة السكان وتطلعاتهم، فقد قسم إلى ١٩ دولة، كلها مكونة من تجمعات من الأقليات والطوائف المختلفة التى يناصب بعضها البعض

---

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ١٤٢، ١٤٣.

(٢) فى ذلك التاريخ كانت الحرب الطائفية فى لبنان قائمة، وكانت أحداث حماة بين جماعات إسلامية والحكومة مثارة، وكانت إيران فى حرب مع العراق ونزاع مع الأكراد.

العداء. وهكذا فإن كل دولة عربية ـ إسلامية تتعرض اليوم لخطر التفتت الإثني ـ الاجتماعي في الداخل، لدرجة أن بعضها يدور فيه الآن حروب أهلية.

إن صور الوضع (القومية ـ الإثنية ـ الطائفية هذه) من المغرب حتى الهند، ومن الصومال حتى تركيا، تشهد على انعدام الاستقرار، والتفتت السريع في جميع أنحاء المنطقة المحيطة بنا.

وعندما نضيف إلى ذلك الصورة الاقتصادية فإننا ندرك إلى أي حد تقوم المنطقة بأسرها فعلاً على برج من الورق، من دون أي فرص للتصدي لمشكلاتها الخطرة.

إن مصر مفككة ومنقسمة إلى عناصر سلطوية كثيرة، وليس على غرار ما هي الحال اليوم، لا تشكل أي تهديد لإسرائيل، وإنما ضمانة للأمن والسلام لوقت طويل، وهذا اليوم في متناول يدنا.

إن دولاً مثل ليبيا والسودان والدول الأبعد منهما لن تبقى على صورتها الحالية، بل ستقتفي أثر مصر في انهيارها وتفتتها، فمتى تفتتت مصر تفتت الباقون(!!) ـ إن رؤية دولة قبطية مسيحية في صعيد مصر، إلى جانب عدد من الدول ذات سلطة أقلية ـ مصرية، لا سلطة مركزية كما هو الوضع الآن، هي مفتاح هذا التطور التاريخي الذي أخرته معاهدة السلام، لكنه لا يبدو مستبعداً في المدى الطويل.

إن الجبهة الغربية ـ التي تبدو للوهلة الأولى معضلة ـ هي أقل تعقيداً من الجبهة الشرقية، حيث أصبحت ماثلة أمامنا اليوم جميع الأحداث التي كانت بمثابة أمنية في الغرب، ذلك أن تفتت لبنان بصورة مطلقة إلى خمس مقاطعات إقليمية هو سابقة للعالم العربي بأسره، بما في ذلك مصر وسوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية، إذ أخذ ينحو منحى مشابهاً منذ اليوم.

إن تفتت سوريا والعراق لاحقاً إلى مناطق ذات خصوصية إثنية ودينية، على غرار لبنان، هو هدف من الدرجة الأولى بالنسبة لإسرائيل في الجبهة الشرقية في المدى البعيد؛ إذ إن تشتيت القوة العسكرية لهذه الدول هو اليوم الهدف المرسوم في المدى القصير، وسوف تتفتت سوريا وفق التركيب الإثني والطائفي إلى عدة دول مثل لبنان

حاليًا[١] ، بحيث تقوم على ساحلها دولة علوية ـ شيعية ، وفى منطقة حلب دولة سنية ، وفى منطقة دمشق دولة سنية أخرى معادية للدولة الشمالية ، والدروز سيشكلون دولة ، ربما أيضًا فى الجولان عندنا[٢] وطبعًا فى حوران وشمال الأردن ، وستكون هذه ضمانة الأمن والسلام فى المنطقة بأسرها فى المدى الطويل ، وهذا الأمر فى متناول يدنا اليوم .

إن العراق ـ الغنى بالنفط من جهة ، والذى يكثر فيه الانشقاق والأحقاد فى الداخل من جهة أخرى ـ هو المرشح المضمون لتحقيق أهداف إسرائيل ، إن تفتيت العراق هو أكثر أهمية من تفتيت سوريا[٣] ، فالعراق أقوى من سوريا ، وقوته تشكل فى المدى القصير خطرًا على إسرائيل أكثر من أى خطر آخر ، وحرب عراقية ـ سورية ، أو عراقية ـ إيرانية سوف تفتت العراق وتؤدى به إلى انهيار فى الداخل قبل أن يصبح فى إمكانه التأهب لخوض صراع على جبهة واسعة ضدنا . وكل مواجهة بين الدول العربية تساعدنا على الصمود فى المدى القصير ، وتختصر الطريق نحو الهدف الأسمى ، وهو تفتيت العراق إلى شيع مثل سوريا ولبنان ، وفى العراق سوف يكون التقسيم الإقليمى والطائفى متاحًا ، كما كان الوضع فى سوريا فى العهد العثمانى ، وهكذا تقوم ثلاث دول (أو أكثر) حول المدن العراقية الرئيسية : البصرة ، وبغداد ، والموصل ، إذ تنفصل مناطق شيعية فى الجنوب عن الشمال السنى والكردى بأكثريته ، ولعل المواجهة الإيرانية العراقية تؤدى إلى ازدياد حدة هذا الاستقطاب اليوم .

إن شبه الجزيرة العربية بأسره هو مرشح طبيعى للانهيار ، وأكثر اقترابًا منه ، بفعل ضغط داخلى وخارجى ، وهذا الأمر غير مستبعد فى معظمه ، خصوصًا فى السعودية ، سواء أبقيت القوة الاقتصادية القائمة على النفط أم انخفضت فى المدى البعيد فالاضطراب والانهيار من الداخل هما مسار واضح وطبيعى فى ضوء تركيبة الدولة القائمة ، التى تفتقر إلى كيان .

إن الأردن هدف إستراتيجى آتى فى المدى القصير ، لكنه ليس كذلك فى المدى الطويل ؛ لأنه لا يشكل أى تهديد فعلى فى المدى الطويل ، بعد انحلال وتصفية الحكم

(١) الإشارة إلى لبنان أثناء الحرب الطائفية .. وقبل اتفاق الطائف ، والتغلب على محنة الحرب
(٢) الجولان السورى المحتل من قبل إسرائيل فى حرب يونيو سنة ١٩٦٧م .
(٣) فى ضوء هذه الأولويات يقرأ ما يحدث لوحدة العراق بعد حرب الخليج الثانية وبعد الغزو الأمريكى سنة ٢٠٠٣م .

المديد للملك حسين، وانتقال السلطة إلى الفلسطينيين فى المدى القصير. ليس هناك أى إمكان بأن يبقى الأردن قائماً على صورته وبنيته الحاليتين فى المدى الطويل، وينبغى أن تؤدى سياسة إسرائيل - حربًا أو سلمًا - إلى تصفية الأردن بنظامه الحالى، ونقل السلطة إلى الأكثرية الفلسطينية، فتبديل الحكم شرقى النهر، سوف يؤدى أيضا إلى تصفية مشكلة المناطق الآهلة بالعرب غربى النهر حربا أم سلما، إن الهجرة من المناطق والجمود الاقتصادى - الديموجرافى فيها، هو الضمانة للتغيير الوشيك على ضفتى النهر[1]، وعلينا أن نكون ناشطين من أجل تسريع هذا التغيير، وفى وقت قريب.

إنه - فى العصر النووى - لا يمكن ضمان بقاء إسرائيل إلا بمثل هذا التفكيك، ويجب من الآن فصاعداً بعثرة السكان، وهذا دافع إستراتيجى فإذا لم يحدث ذلك، فليس باستطاعتنا البقاء مهما كانت الحدود[2]»!!..

ولم تغير حقبة التسعينيات - بما حملت من مشاريع «للتسويات» بين العرب وإسرائيل - شيئًا من التخطيط الإستراتيجى الصهيونى لتفتيت وشرذمة العرب والمسلمين، ولا من متابعة تنفيذ هذا التخطيط.

ففى ٢٠ مايو سنة ١٩٩٢م عقدت ندوة دعا إليها «مركز بارايلان للأبحاث الإستراتيجية» - التابع لجامعة بارايلان الإسرائيلية - شاركت فيها وزارة الخارجية الإسرائيلية - بواسطة «مركز الأبحاث السياسية» التابع لها - وأسهم فيها باحثون من «مركز ديان» - التابع لجامعة تل أبيب - . . ندوة حول «الموقف الإسرائيلى من الجماعات الإثنية والطائفية فى منطقة الشرق الأوسط» وطموحاتها وتطلعاتها الاستقلالية، فى ضوء ما حققه أكراد العراق!!..

أى أن حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩١م.. وما فتحته من أبواب التمزق العربى والتشرذم الطائفى قد مثلت بالنسبة لمخطط التفتيت الصهيونى عامل تصعيد، ومرحلة جديدة لدفع واقع عالمنا العربى فى اتجاه «تنفيذ» التخطيط القديم..

---

(١) أى تهجير العرب من فلسطين إلى شرقى الأردن، وتحقيق النقاء اليهودى على «الأرض التوراتية» كما هو التخطيط الأول للمشروع الصهيونى: أرض بلا شعب لشعب بلا أرض!.

(٢) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ١٤٠ - ١٤٤.

ولقد ناقشت هذه الندوة أحد عشر بحثًا، تفصح عناوينها ـ مجرد العناوين ـ عن المحتوى. فمنها:

«تأييد إسرائيل للنزعات الانفصالية للجماعات العرقية والإثنية، والاعتبارات الكامنة وراءه»..

و«حرب الخليج هل أنهت تقسيم لبنان»؟..

و«دعم إسرائيل للحركة الكردية، قبل وبعد حرب الخليج»..

و«ثورة الشيعة فى جنوب العراق، أثناء حرب الخليج»..

و«سوريا هل ستبقى دولة موحدة فى ظل انتعاش الاتجاهات الانفصالية فى المنطقة والعالم»؟..

و«إسرائيل ونضال جنوب السودان من أجل الاستقلال والحرية»..

و«الاستقطاب بين المسلمين والأقباط فى مصر»..

و«إسرائيل ونضال البربر فى شمال إفريقيا»..

و«الشيعة فى أقطار الخليج (السعودية ـ البحرين ـ الكويت ـ الإمارات ـ قطر) هل يثورون كما ثار شيعة لبنان؟.. الموقف الإسرائيلى والإيرانى»..

و«إسرائيل ودول الجوار فى إفريقيا: أثيوبيا ـ تشاد ـ السنغال»..

و«العلاقات بين إسرائيل ودول الجوار المحيطة بالعالم العربى (تركيا ـ إيران ـ أثيوبيا)..»!.

وفى هذه الأبحاث.. كشف عن صفحات قديمة فى مخطط التفتيت، تمت فيها «اتصالات» و«محاولات» صهيونية مع أفراد الطوائف والملل والأقوام العرب والمسلمين، سبقت قيام الدولة الإسرائيلية سنة ١٩٤٨م!..

وتأكيد على موقع هذا المخطط من «المصالح العليا.. والقضايا المهمة فى المجال الإستراتيجى لإسرائيل».. وحديث صريح عن «تبنى الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة سياسة تقوم على دعم الأقليات غير العربية (العرقية) والعربية الطائفية فى الشرق

الأوسط وتأييد طموحاتها ورغباتها سواء فيما يتعلق بالمساواة فى الحقوق، وحق تقرير المصير، أو إقامة كيانات مستقلة، وذلك انطلاقًا من الحلف الطبيعى القائم بين إسرائيل وهذه الأقليات.

ونحن لن نجانب الحقيقة (والحديث من مقدمة أبحاث هذه الندوة) إذا قلنا إن هذا المفهوم قد تم تبنيه أيضًا من قبل الحركة الصهيونية وأجهزتها، بدليل أن الوكالة اليهودية بدأت اتصالاتها بالزعماء الدينيين السياسيين المارونيين فى عهد الاستيطان اليهودى فى فلسطين - أى منذ الثلاثينيات والأربعينيات..

وقد اتُّخذ هذا الموقف انطلاقًا من الإدراك بأن هذه الأقليات، وخاصة المارونيين فى لبنان والأكراد فى العراق والدروز فى سوريا، والجماعات الأخرى فى الأقطار العربية الأخرى، هى شريكة فى المصير، ولا بد من أن تقف مع إسرائيل فى مواجهة ضغط الإسلام والقومية العربية»[1]..

وفى أبحاث هذه الندوة - التى تمثل حلقة التسعينيات فى هذا المخطط القديم - كشف عن حركة «الخط البيانى» لتنفيذ هذا المخطط، تفهم منه.

■ تراجع نجاحات التنفيذ فى حقبة المد القومى العربى، منذ النصف الثانى لعقد الخمسينيات؛ بسبب «تقبل الأقليات غير العربية أو تعايشها مع شعارات» هذا المد - الوحدوية والاجتماعية -..

■ وعودة الاتصالات الصهيونية مع دوائر هذه الأقليات، فى عقد السبعينيات، لتراجع المشروع القومى، بعد حرب سنة ١٩٦٧م.. «كما شهد عقد الثمانينيات تحولات كبيرة فى تطور الاتصالات مع تلك الأقليات والجماعات».

■ أما فى حقبة التسعينيات «وأحداث الخليج والحرب التى دارت فى أعقابها» فلقد انتقل التنفيذ الصهيونى لهذا المخطط إلى طور جديد.. فحرب الخليج «أدت إلى إيجاد ظروف جديدة لتعميق الاتصالات، وتوسيع دائرتها، لتتحول هذه المرة إلى موقف إسرائيلى ثابت يرتكز على ضرورة تقديم الدعم العسكرى، وعدم الاكتفاء بالدعم

(١) (ندوة الموقف الإسرائيلى من الجماعات الإثنية والطائفية فى العالم العربى) ص٦. ترجمة الدار العربية للدراسات والنشر. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.

السياسى والمعنوى.. إن تطورات وتداعيات أزمة الخليج والحرب التى نشبت بسببها حتّمت انتقال السياسة الإسرائيلية الثابتة فى دعم الأقليات إلى مرحلة الدعم والتأييد الفعلى والعملى.. تحقيقا لمصلحة إسرائيل، التى تقضى أن تكرس تلك الصراعات وتتعمق؛ **لأن انقسام العالم العربى يعنى فى نهاية المطاف إضعافه وتشتت قواه وطاقاته التى كان يمكن أن يُعبئها ويحشدها فى مواجهة إسرائيل..»**[1].

فالحديث عن «السلام» والدخول فى مشاريع «التسوية» قد صاحبها - وهذا ما يجب تدبره وتأمله مليًا - تصاعد الخط البيانى لتنفيذ «الثوابت» الصهيونية لتفتيت الأمة ووطنها.. لأن المقاصد الصهيونية والغربية «ثوابت» وليست «متغيرات». إنها - بعبارة «مخطط التسعينيات»: **«مواجهة ضغط الإسلام والقومية العربية»!! «ذلك أن أى طائفة أو جماعة تعادى القومية العربية (العدو الأول للشعب اليهودى)، أو تبدى استعداداً لمحاربتها أو مقاومتها، هى حليف وقوة لنا لتنفيذ سياسة الاستيطان والدولة التى ما زالت فى مرحلة التكوين»!!**[2].

فالمشروع الصهيونى ما زالت دولته - فى التسعينيات - «مرحلة التكوين»، واكتمال هذا التكوين وثباته رهن بالخلاص من وحدة العرب، حتى فى الأُطر القطرية التى فرضها عليهم الاستعمار!!

هكذا تحددت ووضحت الإستراتيجية:

* فالغرب قد جعل الصراع سبيله للهيمنة على العالم.. وهو قد جعل العالم الإسلامى هدفا أول فى صراعه ضد الحضارات غير الغربية.

* وإسرائيل: مشروع غربى، وأداة غربية فى هذا الصراع الحضارى، الذى تستخدم فيه كل أدوات الصراع..

* والمخطط الصهيونى - القديم - والذى بدأ تنفيذه منذ الخمسينيات فى لبنان - يستهدف تفتيت وتفكيك كل العالم الإسلامى، وتحويله إلى ذرات عرقية وطائفية

---

(١) المرجع السابق. ص١٠٧.
(٢) المرجع السابق. ص٢٧.

ومذهبية، وذلك لتحقيق الأمن للهيمنة «الغربية ـ الصهيونية» في المدى البعيد. . وبنص عبارة (إستراتيجية إسرائيل في الثمانينيات): **«فإن التفتيت هو ضمانة الأمن والسلام لإسرائيل في المنطقة في المدى الطويل. . وإذا لم يحدث ذلك فلا بقاء لإسرائيل، مهما كانت الحدود»!**

* وإذا كان المخطط قد بدأ بلبنان. . فإن ميدانه هو كل عالم الإسلام. . وللعراق أولوية في مخطط التفتيت. . أما مصر فهي ضمان النجاح الصهيوني. . وبعبارتهم: **«. . فمتى تفتتت مصر تفتت الباقون»!! . .**

* وهذا المخطط ينطلق من العمل على تحويل «نعمة التنوع والتعددية» ـ في العالم الإسلامي ـ إلى «نقمة التمزق إلى ذرات» تذروها رياح الغلو الصهيوني. . فهم يزعمون أن وحدة العرب مصطنعة، وأن العالم العربي «برج ورقي مؤقت»، اصطنعته إنجلترا وفرنسا في معاهدة «سيكس ـ بيكو» سنة ١٩١٦م، على غير إرادة من العرب . . بينما الحقيقة التي علمها الجميع أن «سيكس ـ بيكو» جزأت العالم العربي واستعمرته، ولم تصطنع له وحدة مصطنعة. . وأن إرادة العرب ـ يومئذ ـ كانت وحدة الولايات العربية العثمانية. . وهي إرادة حاربوا في سبيلها، وسقط منهم الشهداء دفاعًا عنها! .

وهذا الذي تسميه مخططات التفتيت والتفكيك بـ «البرج الورقي» و«المجتمعات الفسيفسائية»، و«مجتمعات الموزايك Mosaic Socity» هو في الحقيقة: التنوع والتعددية والتمايز الذي حافظ عليه الإسلام باعتباره سنة الله ـ في الاختلاف ـ التي لا تبديل لها ولا تحويل، مع توظيف هذا التنوع وهذه التعددية لبنات في بناء الأمة التي وحّدها الإسلام في العقيدة والشريعة والحضارة والدار، مع احتضان وحدتها للتنوع في الملل والنحل والأقوام والمذاهب والأوطان والعادات والأعراق. .

فهذه الملل والنحل والأعراق والطوائف والمذاهب موجودة منذ قرون، منها تبلورت الأمة الواحدة. . وجميعها أسهم في صناعة الحضارة الواحدة، وفي تجديدها وإحيائها، وأيضًا في الدفاع عنها ضد الغزاة. . فتنوعها ميزة، ومصدر غنى وثراء، وليس نقيصة، ولا نقطة ضعف، طالما ابتعدنا بها عن غلوي الإفراط والتفريط. . الغلو الذي لا يرى سوى التنوع والخصوصيات. والغلو الذي لا يرى سوى الوحدة، فينكر الخصوصيات! . .

وفى ظل تنوع بهذا الاتساع، فى أمة بهذا الحجم، وأمام تحديات على هذه الدرجة من الشراسة.. لا يتصور عاقل خلو عالم الإسلام من المشكلات، بل والتوترات.. لكن القضية هى: ما هو الحل؟

هل هو التفتيت والتفكيك إلى ذرات ـ فى عالم يسلك سبيل التكتلات، ويتحدث عن صراع الحضارات؟ ـ.. وفى ذلك الكارثة المحققة للجميع؟!

أم التطبيق المعاصر والمتطور والخلاق للمنهج التاريخى الجامع بين «التعددية» وبين «الوحدة»، والذى تمثل التعددية فيه مصدر غنى وثراء، بل وزهو نتيه به على الحضارات الأخرى.. وذلك عندما يغنى «التنوع» هذه «الوحدة» الجامعة لأمة الإسلام؟!.

وإذ كانت هذه هى «المخططات الخارجية» ـ المعلنة ـ.. والتى وضعتها الغزوة الغربية لعالم الإسلام فى الممارسة والتطبيق، قبل قرنين من الزمان ـ منذ حملة بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨م ـ وشارك فيها الكيان الصهيونى منذ ما يزيد على نصف قرن.. فما هى انعكاسات هذه المخططات على «جبهتنا الداخلية»؟.. وما هى حظوظ هذا المخطط التفتيتى من النجاح على جبهات الملل والأقوام والمذاهب فى واقعنا ـ وواقعنا العربى الإسلامى على وجه الخصوص ـ؟؟.. لا بد أن نعترف بأن مواطن عديدة من جبهاتنا الداخلية قد (رشحت) على ثقافات وتوجهات قطاعات منها آثار وتأثيرات من هذه المخططات!!..

• فعلى جبهة البربر الأمازيغ

بدأت هذه المخططات فعلها منذ الاحتلال الفرنسى للمغرب العربى، وخاصة فى العقود الأولى من القرن العشرين..

فالبربر هم أكبر الجماعات القومية عدداً فى الوطن العربى. جمعهم الإسلام بالعرب، وسادت العربية ـ باعتبارها لغة القرآن والشريعة ـ أوساطهم الشعبية والعلمية، لكن المخطط الاستعمارى قد استهدف ـ وفق ما هو معلن منه بأقلام أصحابه ـ فصل الإسلام عن العربية، حتى لا يربط الإسلام البربر بالأمة العربية.. وفصل العقيدة عن الشريعة ـ مع أنهما ركنا الإسلام ـ وذلك حتى ينتقل البربر من اللغة البربرية ـ غير المكتوبة..

والعاجزة عن تلبية حاجات العصر - إلى اللغة الفرنسية، وحتى ينتقلوا من «الأعراف المحلية» إلى القانون الفرنسي، فتنفك روابطهم مع العروبة، ومع كامل الإسلام! . . فإذا أصبح القانون علمانيًا، وأصبحت اللغة فرنسية، فقد تم الفصل والتفتيت . .

يعلن عن ذلك المخطط الكاتب الفرنسي «فيكوريبكيه» في كتابه (العنصر البربري) - الصادر سنة ١٩٢٥م - فيقول: «إننا نشاهد تغلب اللغة العربية في السهول حيث السكان العرب، وهذا يمكننا تعليله بأن اللغة البربرية لا تُكتب، وبأن اللغة العربية هي لغة القرآن. وقد لعبت «الكتاتيب» دورًا هامًا في الاستعراب، ولذلك فإن كل مجهوداتنا يجب أن تصب على تعليم البرابرة الفرنسية، بلا واسطة لغة أخرى. لقد هيأنا سنة ١٩٢٣م للمدرسة برنامجًا فرنسيًا بربريًا له روح فرنسية كاثوليكية . . وهذه خطة حسنة لوقف التعامل مع اللغة العربية على أنها لغة التفاهم . . ويمكننا بسهولة كتابة البربرية بالحروف الفرنسية، كما فعلنا بالهند الصينية .

وإذا لم يمكننا عقد الأمل على رجوع البربر عن الإسلام، ونبذهم لهذا الدين؛ لأن جميع الشعوب لا تبقى بدون دين في مرحلة تطورها، فيجب أن لا نخشى من ذلك، خاصة إذا تمكنا أن نفصل بين الإسلام والاستعراب . . وفصل الدين عن القانون المدني، مثلما حدث بإدخال تغييرات هامة سنة ١٩١٧م في قانون الأحوال الشخصية . . ولذلك يمكننا أن نحصر الإسلام في الاعتقاد وحده . . وعلى هذا لا يهمنا كثيرًا أن تضم الديانة الشعب كله، أو أن آيات من القرآن يتلوها رجال بلغة لا يفهمونها . فالديانة الكاثوليكية تستعمل اللغة اللاتينية والإغريقية والعبرانية في قداديسها»[1]!! . .

فسلخ البربر عن الأمة، مخططه: علمنة الإسلام . . وفرنسة اللغة . . فإذا أصبح القانون علمانيًا، وأصبحت اللغة فرنسية، فلا خطر من «العقيدة الإسلامية» ولا من آيات قرآنية تتلى بعربية لا يفهمها المتفرنسون، فمثلها كمثل قداس كاثوليكي باللغة اللاتينية الميتة! . .

وإذا كانت «الأعراف البربرية» - بنظر الشريعة الإسلامية - هي مصدر من مصادر الأحكام . . فلقد خطط الفرنسيون لدمج الأعراف البربرية في القانون الفرنسي، بدلاً من

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٥٨، ٥٩ .

دمجها فى الشرع الإسلامى، لاستبعاد الشريعة الإسلامية؛ لأنها رباط حياتى موحِّد للأمة.. وعن ذلك كتب «جورج سوردون» ـ أستاذ الحقوق فى معهد الدروس العليا «بالرباط» فى كتابه (مبادئ الحقوق العرفية المغربية) ـ الصادر بالرباط سنة ١٩٢٨م ـ يقول: «يجب جمع العادات البربرية.. لئلا تضمحل فى الشرع الإسلامى.. إذ العرف يمحى إزاء القانون.. والأولى أن نرى العرف البربرى يندمج فى القانون الفرنسى من أن نراه يندمج فى القانون الإسلامى؛ لأن الأسلحة الفرنسية هى التى فتحت البلاد العربية، وهذا يخولنا اختيار التشريع الذى يجب تطبيقه فى هذه البلاد»[1]!..

وهذا «الفكر» ـ الذى صاغه «الأساتذة» الفرنسيون مخططًا لسلخ البربر عن العرب والمسلمين ـ لم يقف عند حدود «الفكر».. وإنما وضعته سلطات الاحتلال فى الممارسة والتطبيق..

«فالمقيم العام الفرنسى» فى المغرب ـ المارشال «ليوتى» ـ يصدر الأمر إلى وزارة العدل بالعمل على استبعاد اللغة العربية؛ لأنها هى رباط البربر بالإسلام وأمته.. والعمل على الانتقال بالبربر من البربرية إلى الفرنسية مباشرة!.. فيقول فى هذا «الأمر»: «إنه لخطأ فاحش التصرف بشكل يساعد على إعادة إحياء العلاقة بين العرب والبربر، ولا حاجة لنا فى تعليم العربية للبربر، فالعربية هى رائد الإسلام؛ لأن هذه اللغة تُعلّم من القرآن، ومصلحتنا هى أن نمدن البربر خارج دائرة الإسلام، وأما ما يتعلق باللغة، فيجب علينا أن نضمن الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية بدون واسطة»[2]!..

وتوجه السلطات الاستعمارية فى الرباط ـ «الإقامة العامة» ـ إلى الحكومة الفرنسية فى باريس مذكرة ـ رقمها ٣٨٨٨ وإشارتها ch، وتاريخها ١٣ يونيو سنة ١٩٢٧م ـ تقول فيها: «إن مبدأ استقلال العرف البربرى ودوائر اختصاصه عن الشرع الإسلامى، يحقق أكبر مصلحة سياسية لفرنسا، وإن إبعاد الشرع الإسلامى من جميع بلاد البربر بشكل نهائى ومطلق يسمح لنا فى يوم قد لا يكون بعيداً بإنشاء نظام معقول للعدلية البربرية فى اتجاه فرنسى خالص»[3]!.

---

(١) المرجع السابق: ص٥٧.

(٢) المرجع السابق: ص٥٨.

(٣) المرجع السابق: ص٦٢.

وكما تجسد هذا التخطيط لسلخ البربر من الانتماء للأمة، باستبعاد الشريعة الإسلامية واللغة العربية من حياتهم، كما تجسد هذا التخطيط فى ميدان التعليم، فلقد تجسد فى ميدان القانون.. فصدر «الظهير - (المرسوم) - البربرى فى ١٦ مارس سنة ١٩٣٠م - ليحل الأعراف والعادات المحلية محل الشرع الإسلامى، - حتى فى المواريث والأحوال الشخصية - الأسرة - وذلك دمجًا للعرف البربرى بالقانون الفرنسى، بدلاً من الشريعة الإسلامية[1]!.

لكن أصحاب هذا المخطط التفتيتى - الذى حرسته وطبقته حراب الاستعمار ومؤسساته - قد فاجأتهم خيبة الأمل فى الثمرات والنتائج.. فلقد استعصت الروابط التى وحدت البربر فى كيان الأمة على التفكيك، فشاركوا العرب - من منطلقات عربية إسلامية - فى مقاومة الاستعمار الفرنسى، وانخرطوا جميعا فى السعى لتحصيل الاستقلال الوطنى، وقدموا شهداء الحرية والاستقلال جنبا إلى جنب دونما تمييز بين عرب وأمازيغ.. حدث ذلك فى الجزائر وفى المغرب على حد سواء!.

ومع ذلك - وحتى بعد ثورات وانتفاضات الاستقلال والتحرر الوطنى - واصل الاستعمار الفرنسى رعاية هذا المخطط التفكيكى.. فجامعة «فانسان» الفرنسية.. باريس - تقيم فى سنة ١٩٧٦م «الأكاديمية البربرية».. وتحتضن فرنسا فى جامعاتها ومؤسساتها الثقافية والإعلامية - نفراً من البربر الذين انسحقوا فى الحضارة الغربية، وذابوا فى الثقافة الفرنسية، وأصبحوا دعاة لما يسمى «البربريزم» والذى يعنى عمليًا أكثر من رفض العروبة والإسلام.. يعنى - فوق هذا - القفز من «البربريزم» إلى «الفرنسة».. وتحقيق ما قاله «ليوتى» عن «الانتقال مباشرة من البربرية إلى الفرنسية» و«دمج العرف البربرى فى القانون الفرنسى، بدلاً من اندماجه فى الشرع الإسلامى» كما قال «چورچ سوردون» سنة ١٩٢٨م!!..

فدعاة «البربريزم»، الذين يحتقرون تراث العروبة والإسلام، لا نظنهم يرون فى التراث البربرى البديل العصرى الكافل بالإقلاع الحضارى!. وإنما القضية عندهم هى الإلحاق والالتحاق بالغرب والثقافة الفرنسية..

---

(١) المرجع السابق: ص ٦٣.

والكاتب القصصي «مولود معمري» ـ وهو جزائري بربري ـ يعبر عن هذا الاتجاه الذي يحتقر من تراث العروبة والإسلام، ويدعو للانطلاق من «منجزات» العهد الاستعماري.. فيقول: «**إن التراث العربي الإسلامي قد تم تجريده من كل المصادر الحية للوجود.. إنه شكل فارغ، وهو في أقل الأحوال سوءاً مجرد ديكور عبث ولعبة خاوية. وإن المنجزات التي تحققت في العهد الاستعماري وألوان الرقي المادي والتقني التي تسبب فيها مكّن الثقافة الهامشية أو المتعرضة للهيمنة (مثل البربرية) من الأدوات الخاسمة لتحريرها..**»[1]!.

فهذا الذي يحتقر تراث العروبة والإسلام ـ وهو تراث أبدعه البربر والعرب معًا ـ أتراه يعلق الآمال على بديل بربري للغة غير مكتوبة.. بل إنها عبارة عن «لهجات متعددة، وبعضها يستعصي فهمه حتى على بعض قبائل البربر.. على حين أن معظم البربر يتحدثون العربية، وبعضهم يجيدها إجادة تامة، ليس فقط كوسيلة للتخاطب، وإنما أيضًا كأداة لأرقى أنواع التعبير الثقافي (من أدب وشعر وفقه) ومن الصعوبة بمكان التمييز بين العرب والبربر، فالعروة الوثقى التي تربطهم ـ منذ القرن السابع الميلادي ـ هي الإسلام..»[2]!

إن اتجاه «البربريزم»، لا يعدو أن يكون «الثمرة المرة» للمخطط التفكيكي الاستعماري، الذي أفصحت عن معالمه كتابات وأوامر وقوانين غلاة المستعمرين الفرنسيين.. وهي ثمرة يواجهها جمهور العرب والبربر معًا بالرفض والنقد والتحذير.

فالسياسي المغربي البارز ـ الفقيه: محمد البصري ـ يواجه هذا المخطط بوعي عميق ومنطق دقيق، فيقول: «**أنا من أصل بربري.. ومع ذلك فإن تاريخي النضالي ـ على مدى أربعين عامًا ـ قد ارتبط بالوطنية المغربية والقومية العربية..**

لا توجد مسألة بربرية بالمعنى السياسي الحقيقي للكلمة.. فالبربر مندمجون تمامًا في مجتمعهم؛ بسبب الرابطة الإسلامية وبسبب التزاوج المستمر.. والمشكلة ـ في نظري ـ

---

(١) (الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات في الوطن العربي) ص١٨١.

(٢) المرجع السابق. ص٦١.

هى مشكلة مصالح اقتصادية سياسية، ومشكلة ديمقراطية . . فالذين يثيرون «المسألة البربرية» - مثلما هو الحال فى الجزائر مثلاً - يفعلون ذلك حفاظًا على مصالحهم الاقتصادية والوظيفية فى جهاز الدولة والإدارة الجزائرية، وهؤلاء هم بربر منطقة القبائل الذين «تفرنسوا» لغة منذ وقت طويل، ومن ثم مكّنهم الاستعمار من شغل كثير من المواقع . . ومع استمرار موجة التعريب بات هؤلاء يشعرون بالخطر على مصالحهم، فرفعوا شعار الثقافة البربرية حينًا وشعار الثقافة الجزائرية حينا فى مواجهة التعريب والثقافة العربية . .

وفى الواقع : إن من يدعو إلى ثقافة بربرية، فى مواجهة الثقافة العربية - ينتهى موضوعيًا إلى الدعوة إلى الثقافة الفرنسية، حتى عن غير قصد، فحيث إن البربرية لغة غير مكتوبة، ولا يوجد لها تراث مكتوب، فإن المناهضة للعروبة والعربية ستنتهى حتمًا إلى الأخذ بإحدى اللغات العصرية الأخرى، ولما كانت الفرنسية هى الأقرب والأقوى، وهى المتاحة على أى الأحوال، فإن هؤلاء الدعاة سيأخذون بها . . ومن هنا، ليس صدفة أن فرنسا هى المشجعة الأولى والرئيسية لحركة الثقافة البربرية . . وإذا كان لى - كبربرى - أن أختار لغة وثقافة غير بربرية، فالعربية هى اختيارى، وهى اللغة الوطنية، وهى لغة الإسلام، وهى وسيلتى إلى تراث العرب والمسلمين . . ووسيلتى إلى مستقبل قومى عربى مشترك مع بقية الشعوب العربية . . »[1].

وإذا كان إمام العروبة والإسلام - فى تاريخ الجزائر الحديث - وهو الشيخ عبدالحميد ابن باديس (١٣٠٧ - ١٣٥٩هـ/ ١٨٨٩ - ١٩٤٠م) من أصل بربرى! . . وإذا كان الذى عهدت إليه الدولة الجزائرية بمسئولية التعريب - بعد الاستقلال - وهو المفكر البارز «مولود قاسم» هو الآخر من أصل بربرى! . . فإن المفكر السياسى الجزائرى البارز «الأستاذ أحمد بن بلة» يعبر عن موقف الجزائريين - عربًا وأمازيغ - من اتجاه «البربريزم» فيقول :

«الثقافة البربرية تختلف فى وجوه هامة عن الثقافة العربية . . وقد عاشت البربرية واستمرت طوال أربعة عشر قرنًا محافظة على كيانها . . وهذا يعنى أن لها وظيفة

(١) المرجع السابق : ص ١٧٠، ١٧١ .

اجتماعية تؤديها.. ولا أرى ضرراً في ذلك، ولا مانع من تنمية هذا الإرث والمحافظة عليه، بشرط ألا يتناقض ذلك مع أساسيات في الجزائر.. فلا يعني المحافظة على البربرية إلغاء العربية، أو محو عروبة الجزائر. والعروبة عندي - كما عند الكثيرين - هي لغة وثقافة، وليس سلالة أو عنصراً.. فنحن جميعًا - في المغرب الكبير - أصلا من البربر، ولكن أغلبيتنا أصبحت عربا، بحكم تبني اللغة العربية والإسلام.. والخلاصة: هي أنني أؤيد المطلب البربري الثقافي، ولكنني أرفض مقولة بعض البربر التي تذهب إلى أن العروبة «استعمار» مثلها مثل الاستعمار الفرنسي.. وأنا أحذر الإخوة البربر دائمًا من مغبة انزلاق المطلب البربري إلى حظائر أجنبية!.. والأقليات دائمًا مهيأة لمد يدها للشيطان الخارجي إذا ما شعرت بالخطر الداهم، وهذا يحدث عندنا كما يحدث عند غيرنا، لذلك، فبقدر ما أحذر الإخوة البربر من الوقوع في حظيرة الأجنبي، بقدر ما أريد تحذير المسئولين العرب في الجزائر وغيرها من دفع أي من أشقائنا في الوطن للوقوع في هذه الحظيرة.. هناك فرنسيون - وخاصة من الرهبان - ولهم مآرب أخرى في تأييد وإذكاء البربرية.. وأنا لا أتهم أي جزائري في وطنيته - سواء كان عربيًا أو بربريًا - ولكن مطالب بعض الفئات المشروعة تُستغل أحيانًا بواسطة قوى أجنبية، ويصدق عليها عبارة علي بن أبي طالب: «حق يراد به باطل»[1]!..

تلك هي حقيقة «الموقف - والمواجهة» على جبهة البربر الأمازيغ، أكبر الأقوام غير العرب عدداً في الوطن العربي - ١٥,١ مليونا - والذين ظلوا - رغم المخطط التفكيكي الاستعماري - «جزءاً من الثقافة الإسلامية في المغرب»[2].. رغم «الرشح» الذي حدث من هذا المخطط الاستعماري على بعض الرؤى والتوجهات لشريحة من أبناء البربر، نجحت سياسة الفرنسة الاستعمارية في «سجنهم» داخل اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية، فسعوا ويسعون - تحت شعار «البربريزم» - إلى فك الارتباط المقدس والحضاري بين البربر وبين العروبة، وأحيانًا الإسلام أيضًا!!..

---

(١) المرجع السابق. ص١٨٦.

(٢) تيدروبرت جار (أقليات في خطر) ص ٢٦٤، ٢٦٧. تعريب: مجدي عبدالكريم، سامية الشامي - مراجعة وتقديم: د. رفعت سيد أحمد. طبعة القاهرة سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

• وعلى جبهة الأكراد

لعبت كثير من القوى المعادية لوحدة الأمة، من خلال الثغرات التي فتحتها هذه القوى منذ إسقاط الخلافة العثمانية، وإقامة التجزئة والإقليمية بدلاً منها..

فالأكراد ـ كالبربر ـ مسلمون، يجمعهم مع العرب المسلمين جامع الإسلام، الذي يوحد الأمة كلها في العقيدة والشريعة والحضارة والدار.. والعربية أكثر شيوعاً وأكثر أهمية في حياة الأكراد وفكرهم من اللغة الكردية القومية.. فالعربية هي اللغة التي فقهوا بها القرآن والشريعة والعبادات.. وهي لغة الفقه والعلم والثقافة عند مثقفيهم وعلمائهم ومفكريهم الذين أبدعوا في الفكر العربي والعلم الإسلامي إبداعات بارزة، والذين لا يتميزهم تميز عن العلماء المنحدرين من أصلاب عربية.. بينما الكردية ـ لغتهم القومية ـ والتي من حقهم الاعتزاز بها وبتراثها ـ «هي مجموعة متفرقة من اللهجات، يستعصى على بعض الأكراد أنفسهم فهمها أو الحديث بها جميعاً»[1].. فالعربية ـ للأكراد ـ هي لغة الدين والعلم والإبداع في الفكر والثقافة والحضارة..

لكن سقوط الخلافة الإسلامية قد اقترن به تراجع الصيغة الإسلامية للتعايش بين القوميات في دار الإسلام.. الصيغة التي رأت في التمايز القومي ـ المؤسس على التمايز اللغوي ـ آية من آيات الله في الاجتماع الإنساني.. وحل محل هذه الصيغة ـ لدى قطاع من الحركة القومية العربية ـ فكر قومي مشبع بمضامين غربية، رشحت عليها النزعات العنصرية، الأمر الذي أدى ـ بهذه المفاهيم القومية الغربية ـ إلى فتح ثغرة بين القوميتين ـ العربية والكردية ـ عندما تبنى نفر من أبنائهما ذات المفاهيم الغربية العنصرية في البعث القومي!..

وكانت الثغرة الثانية التي تم منها الاختراق.. هي التجزئة والإقليمية التي أقامها الاستعمار على أنقاض صيغة الخلافة الإسلامية التي وحدت دار الإسلام رغم تمايز الأقاليم والولايات، فلم تقم الحدود والسدود والجنسيات أمام أبناء الأمة الواحدة، بقومياتها المتعددة.. وفي حقبة الاستقلال تجسدت هذه التجزئة الاستعمارية وتكرست في «الدول القطرية» التي واصلت تقطيع أوصال الأمة ودار الإسلام..

---

(١) (الملل والنحل والأعراق) ص٥٥.

وكان الأكراد ضحية لهذه التجزئة . . إذ على الرغم من تواصل المنطقة التى تعيش فيها أغلبيتهم، جزأتهم هذه الإقليمية والقطرية، فألحقوا بخمس من الدول القطرية، الأمر الذى أذكى المشاعر القومية فى صفوفهم، وفتح الباب للمفاهيم القومية الوافدة، ذات الطابع العرقى والعنصرى . .

ومن هاتين الثغرتين - اللتين صنعتهما القوى المعادية لوحدة الأمة - تسللت هذه القوى لتواصل مخطط التفتيت والتفكيك!! . .

لكن التجارب المريرة التى مرت بها علاقات الأكراد بالعرب - فى ظل هذه العقود الأخيرة - جعلت الحلول الانفصالية والنزعات التفتيتية تتراجع، ويفتضح أصحابها . . كما جعلت الكثيرين من الذين خاضوا الكثير من هذه التجارب يدركون أنهم ضحايا الاختراقات، وليسوا بأى حال من الأحوال محل عطف قوى التدخل والاختراق . . فارتفعت أصوات العقلاء بالتأكيد على الروابط التوحيدية، ورفض نزعات التعصب والانفصال . . وقرأنا لزعيم الحزب الكردستانى: "مسعود البرزانى" قوله: «نحن لسنا دعاة انفصال عن العراق، ولسنا أعداء للأمة العربية . . ولسنا مناهضين للوحدة العربية . . إننا لن نعارض أبدًا فى دخول العراق فى أى مشروعات وحدوية عربية . . وأثناء مباحثات الوحدة الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق سنة ١٩٦٤م أرسلنا رسلاً ورسائل إلى الزعيم الراحل جمال عبدالناصر تؤكد تأييدنا لمشروع الوحدة، وثقتنا المطلقة بعدالته ونزاهته، وإيماننا بأن المطالب الكردية المشروعة ستجد لديه - وستجد فى أى مشروع عربى وحدوى - مكانها اللائق لقد كان كل كردى يؤمن بأن عبدالناصر متعاطف مع آماله المشروعة.

وللأمانة: لا يمكن أن أنفى أنه توجد بين بعض الأكراد اتجاهات عنصرية شوفينية معادية للعرب وللعروبة، ولكن هذه العناصر محدودة جدًا من الناحية العددية، وليس لها نفوذ معنوى أو سياسى.

إن الجماهير العربية تعرضت وتتعرض للقهر والاضطهاد أنفسهما . . وإن اختلفت الدرجة . . إننا - كحركة تحرر وطنى - نؤمن إيمانًا راسخًا أن موقعنا الطبيعى والتاريخى هو مع الأمة العربية . .»[1].

(١) المرجع السابق: ص٢٦٢-٢٦٤.

وتوجه البرزانى نفسه نجده فى قطاع «اليسار الكردى» . . فيتحدث الدكتور محمد محمود عبد الرحمن ـ الذى مرت مسيرته السياسية بالحزب الشيوعى، فحزب الشعب الديمقراطى الكردستانى ـ فيقول: «**إن العلاقة بين الأكراد والعرب هى علاقة تاريخية خاصة، تضرب بجذورها إلى أكثر من ١٣٠٠ سنة من التاريخ المشترك، وإن القوميتين العربية والكردية هما قوميتان متآخيتان**، وإن طلائعهما التقدمية تشتركان فى معاداة الإمبريالية، وتهدفان إلى توحيد أجزائها المتناثرة، وتقفان مع حركات التحرر العالمية فى خندق واحد . . أجل، **يجمعنا التراث المشترك فى الدين والتاريخ والجوار الجغرافى . .** وأقصد الدين كطريقة للحياة وكنظرة كونية، وليس فقط كعبادة وطقوس . . ويجمعنا التطلع للمستقبل المتحرر من الظلم والاستغلال والتخلف والتبعية . . ومن هنا كان توحدنا مع عبدالناصر، فقد كان يشعر بنا وبهمومنا المشروعة التى لم ير فيها تناقضاً مع الآمال القومية العربية.

إن الأرضية الشعبية الكردية العريضة مؤيدة للعرب ومتعاطفة مع كل قضاياهم، من فلسطين إلى الوحدة العربية، ذلك بسبب الروابط التاريخية والروحية العميقة . .»[1].

أما الدكتور محمود عثمان ـ وهو مثقف كردى . . وعضو قيادى فى الحزب الاشتراكى الكردستانى ـ فإنه يقول: «نحن الأكراد شعب أصيل، يرجع تاريخه إلى ٢٧٠٠ سنة إلى الوراء، يرجع أصله إلى جنوب القوقاز الجبلية، ذات الأصول الآرية، ولغته هندو أوروبية، من عائلة اللغات الفارسية . . **منذ أتى العرب المسلمون إلى وادى الرافدين، منذ أربعة عشر قرناً، اختلط تاريخنا وحضارتنا بتاريخهم وحضارتهم، وربط بيننا وإياهم الدين الإسلامى . . فمشكلتنا المعاصرة بدأت مع المشكلات المعاصرة لكل شعوب وقوميات المنطقة فى أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية . . وأنا شخصياً ـ ومعظم القيادات الكردية ـ نؤمن بصراحة بأن تطورنا السياسى والاقتصادى والثقافى يمكن أن يتم بشكل أفضل فى إطار وحدة وطنية عراقية . . وفى إطار وحدة الأمة العربية . .**»[2].

---

(١) المرجع السابق: ص٢٦٦.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٦٩، ٢٧٠.

تلك هي شهادات الوعي الكردي بمخاطر المخطط التفتيتي، الذي لعب بمطالبهم المشروعة ـ ضد التمييز القومي ـ لعدة عقود.. وأخطر ما في هذه الشهادات.. هو قول الدكتور محمود عثمان: «إن مشكلتنا المعاصرة بدأت مع المشكلات المعاصرة لكل شعوب وقوميات المنطقة، في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية».

فقبل التدخل الاستعماري، والتجزئة التي مزق بها الاستعمار جسد العالم العربي والإسلامي، كانت الصيغة الإسلامية «أممية إسلامية» تتنوع فيها وتتمايز الشعوب والقبائل والأقوام والملل والنحل والمذاهب في إطار وحدة الأمة والحضارة والدار..

وبالتجزئة الاستعمارية، والفكر القومي العنصري ـ ذي المفاهيم الغربية الوافدة ـ فتح الغرب الاستعماري الثغرات، وظل يسعى من خلالها لتفتيت العرب والمسلمين، ليلحقهم ـ كشراذم وذرات، وكهوامش وتوابع ـ بنموذجه الحضاري..

فالصيغة الإسلامية للتعايش ـ التنوع في إطار الوحدة ـ هي طوق النجاة للجميع!..

أما النزعات القومية، التي تمثل نكوصًا عن الأممية الإسلامية فلقد ظلت «ألغامًا» في العلاقات بين القوميات الإسلامية، يحرسها الاستعمار حتى يحين الحين لتفجيرها تجزئة وتفكيكًا لعالم الإسلام.. كما حدث بعد الغزو الأمريكي للعراق سنة ٢٠٠٣م.

• وعلى جبهة الموارنة

تم أقدم اختراق غربي لقطاع من طائفة نصرانية تعيش في الوطن العربي.. لا لأن الموارنة كاثوليك.. يتبعون مذهبًا نصرانيًا قيادته غربية، فهناك كاثوليك عرب ظلت علاقاتهم بالكاثوليكية الغربية عند حدود «اللاهوت»، ولم تصبح لهم «مشكلة سياسية» كما حدث مع المارونيين.

صحيح أن الارتباط المذهبي الماروني بالمذهب الغربي للنصرانية قديم.. فالقديس «مارمارون» (حوالي ٤١٠م) ظل أتباعه على المذهب الغربي في قانون الإيمان، منذ الانقسام الذي حدث في «مجمع خلقيدونية» سنة ٤٥١م، لتمسكهم بمقررات ذلك المجمع!.. لكن «المارونية السياسية» نشأت عندما اتخذ الغرب شريحة من المارونيين موطئ قدم لمشروعه الاستعماري في الشرق العربي، وكان المذهب الديني مجرد ثغرة

للاختراق! . . وذلك أن المذهب الديني في ديانة تدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وتجعل مهمتها خلاص الروح، ورسالة كنيستها مملكة السماء، لا الدولة والأرض والسياسة والعمران الدنيوي . . إن المذهب الديني ـ في ديانة كهذه ـ لا يثمر بالطبيعة «مارونية سياسية» تتعلق بالنموذج الحضاري الغربي، والثقافة الفرنسية، وتعمل على الانسلاخ من العروبة القومية والإسلام الحضاري! . .

ففي سنة ١٢٥٠م ـ إبان الحروب الصليبية ـ جاء الإمبراطور الفرنسي لويس التاسع (١٢١٤ ـ ١٢٧٠) إلى الشرق العربي غازيا، فاستقبله في «عكا» وفد ماروني، وطلب منه الحماية ـ في وقت كان كثير من الطوائف المسيحية يقف مع المسلمين في خندق واحد ضد الغزاة الفرنجة الصليبيين ـ ويومئذ سلم الملك الفرنسي الوفد الماروني رسالة ـ مؤرخة في ٢١ مايو سنة ١٢٥٠م ـ يقول فيها: «نحن مقتنعون بأن هذه الأمة ـ (الجماعة) ـ التي تعرف باسم القديس مارون، هي جزء من الأمة الفرنسية»[1]!!

فهنا ـ وفي ظل غزو استعماري ـ تتعلق جماعة عربية كاثوليكية الدين، بالحماية الاستعمارية للفرنسيين، ويعتبرهم الغزاة جزءاً منهم، وامتداداً لهم في قلب الوطن العربي . .

ومن هذه الثغرة ـ وإبان المد الاستعماري الغربي الحديث ـ تواصل الاختراق . . فمدارسُ البعثة اليسوعية الفرنسية في لبنان ـ في القرن التاسع عشر ـ تعتبر التعليم الذي تقدمه «فتحًا بواسطة اللغة» . . والقنصل الفرنسي يعتبره «سيطرة على الشعب، تخلق جيشًا مارونيًا يتفانى في خدمة فرنسا»! . . فيكتب «بول موفلان» Paul Muvelin ـ أحد كبار اليسوعيين: «إن تعليم الناس لغتنا ـ (الفرنسية) ـ لا يعني مجرد أن تألف ألسنتهم وآذانهم الصوت الفرنسي، بل إنه يعني فتح عقولهم وقلوبهم على الأفكار وعلى العواطف الفرنسية حتى نجعل منهم فرنسيين من زاوية ما . . إن هذه السياسة تؤدي إلى فتح بلد بواسطة اللغة . .»!! .

وفي مذكرة كتبها القنصل الفرنسي ببيروت ـ في ١٨ ديسمبر سنة ١٨٤١م ـ إلى سكرتير الدولة بوزارة الخارجية الفرنسية ـ في باريس ـ يقول: «إنه حين ننشر في هذا

---

(١) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٧٤ ـ وهو ينقل عن «وثائق الباب العالي» المجلد الثالث ـ ص ١٠٠ .

البلد ـ بواسطة اللغة الفرنسية ـ التعليم، والأخلاق، والفنون المفيدة، والزراعة، فإننا سوف نسيطر على الشعب، وسيكون لفرنسا هنا ـ وفى كل وقت ـ جيش متفان»!!

وفى مذكرة أخرى ـ تاريخها ٢٢ ديسمبر سنة ١٨٤٧م ـ كتب القنصل «دى لتينو DE Lattenaud إلى وزارة الخارجية الفرنسية؛ يطالب بإنشاء المزيد من المدارس اليسوعية المجانية؛ لأنها السبيل إلى «جعل البربرية العربية ـ (؟!) ـ تنحنى لا إراديًا أمام الحضارة المسيحية الفرنسية»[١]

ومن ثغرات هذا الاختراق قامت «المارونية السياسية» كانسلاخ عن العروبة القومية والإسلام الحضارى، والتحاق بالنموذج الحضارى الغربى والثقافة الفرنسية، وموطئ قدم للمشروع الفرنسى فى الوطن العربى..

وللمنافسة الاستعمارية بين الدول الغربية رمت إنجلترا شباكها على الدروز، فى مواجهة المارونيين!... فكانت هذه المنافسات الاستعمارية وراء الكثير من مآسى الشقاق الدينى والصراعات الطائفية الدامية التى حدثت بين الطوائف.. فبعد تاريخ إسلامى طويل عاشت فيه الملل والنحل والطوائف والمذاهب والأقوام «لبنات» ـ متنوعة ـ فى جدار الأمة الواحد.. نجح الاختراق الاستعمارى فى أن يحوّل بعضها ـ أو شرائح من بعضها ـ إلى وقود للفتن والصراعات، عندما استدرجها بعيدًا عن الوحدة الإسلامية الجامعة والانتماء العربى الواحد.. «وفى مذكرة وجهتها المفوضية البريطانية فى بيروت إلى وزارة الخارجية البريطانية ـ فى لندن ـ بتاريخ ٢٣ أكتوبر سنة ١٩٤٤م ـ نقرأ:

«إن كل مذبحة حدثت أيام العثمانيين كانت لها خلفيات سياسية ـ ولو جزئيًا ـ فقد حاول الروس مساندة الأرمن واستغلالهم ضد السلطة، فأثاروا حفيظة الأتراك، وساندت فرنسا الموارنة، فكان موقفها عاملاً فى وقوع مجازر سنة ١٨٦٠م.. ومشاكل الأشوريين فى العراق، التى وصلت إلى ذروتها بمذبحة سنة ١٩٣٣م، كانت ـ إلى حد ما ـ نتيجة تعنت الأشوريين ـ وخاصة مارشمعون ـ لقد اتخذ الأشوريون هذا الموقف معتقدين أننا فى النهاية سننجر إلى التدخل وإلى بسط حمايتنا عليهم. وفى فلسطين حدثت مجزرة الخليل سنة ١٩٢٩م وغيرها من المجازر بسبب العامل الخارجى. إن

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٣. وهو ينقل عن «مراسلات القناصل السياسية ـ وزارة الخارجية الفرنسية ـ مجلد ٢»

الاضطهاد الدموى غريب عن تاريخ السوريين، من الممكن أن يحصل هنا بعض التمييز والاضطهاد.. إلا أن المجازر الكبرى كانت دائمًا حصيلة التدخل الخارجى..»[1].

ففى ظل النموذج الإسلامى ـ للتعددية فى إطار الوحدة ـ لم يكن هناك اضطهاد دموى ـ باعتراف المذكرة البريطانية ـ بينما قاد الاختراق الاستعمارى لثغرات الطوائف أبناء هذه الطوائف إلى «المجازر الكبرى»!.. فلقد كانت الثمرة المرة لهذا الاختراق هى محاولات الانسلاخ عن الجسم الطبيعى للأمة، والالتحاق بالغرب، وزرع الغرب فى قلب وطن الأمة وحضارتها.. وكان لا بد لهذا العمل القسرى وغير الطبيعى من مشكلات وتوترات بلغت درجة المجازر التى سالت فيها الدماء.. ويعبر المفكر والسياسى المارونى «جوزيف مغيزل» [١٩٢٤ ـ ١٩٩٥م] عن توجه المارونيين غربًا، وإعجابهم بكل ما هو غربى، فيقول: «إن المأزق السياسى والحضارى للموارنة هو أنهم لا يرون العرب المسلمين داخل وخارج لبنان على صورة الغرب الكاثوليكى. وما لم يتم مسخ العرب المسلمين ليطابقوا صورة الغرب المسيحى فهم غير مقبولين تمامًا من الموارنة.. ولما كان مسخ العرب المسلمين على هذه الصورة يكاد يكون مستحيلاً، فسيظل الموارنة على موقفهم.. وهذا المأزق الحضارى السياسى تحول خلال الحرب الأهلية إلى مأزق سياسى عسكرى.. وقد حاولوا الخروج من المأزق بالتحالف مع الشيطان، أى إسرائيل»[2]!..

فالانسلاخ عن القومية العربية والحضارة الإسلامية يجعل الطائفة المنسلخة تتحول من موقعها الطبيعى ودورها التاريخى ـ دور «اللبنة» فى الكيان الموحد للأمة ـ إلى دور «ثغرة الاختراق» الذى يفضى إلى كارثة لا تقف آثارها عند طرف واحد من الأطراف!.

• وعلى جبهة الأقباط الأرثوذكس

تواصلت محاولات الاختراق والتفتيت.. وتعددت سبله ووسائله.. فالأقباط الأرثوذكس يمثلون أقدم وأعرق الكنائس الوطنية الشرقية.. وأكثر الطوائف النصرانية

---

(١) المرجع السابق: ص٧٩، ٨٠ ـ وهو ينقل عن «وثائق الخارجية البريطانية F.O.226/256».
(٢) (الملل والنحل والأعراق) ص ٦٤١، ٦٤٢.

العربية عدداً. ولقد بدأت محاولات الاختراق الاستعمارية بهم إبان الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١م) . . ثم استمرت عبر البعثات التبشيرية الغربية، التى بدأت بمحاولات تغريب الكنيسة القبطية، واقتطاع بعض من أبنائها لحساب المذاهب النصرانية الغربية، وذلك تمهيداً لإلحاق الأقباط بالنموذج الغربى، وسلخهم عن وحدة الأمة العربية والحضارة الإسلامية. . وواصل الاستعمار الإنجليزى المحاولات، فى مختلف الميادين إبان احتلاله لمصر (١٨٨٢ ـ ١٩٥٦م).

وفى المخطط الصهيونى رأينا التركيز على تفتيت مصر من ثغرة الطائفية الدينية، رغم التسليم بتلاحم شعبها وطنيًا وقوميًا وحضاريًا. . ففى مشروع «برنارد لويس» حديث عن «**تقسيم مصر إلى دولتين على الأقل، واحدة إسلامية والثانية قبطية**» . . وفى «**إستراتيجية إسرائيل فى الثمانينيات**» حديث عن «**أن رؤية دولة قبطية ـ مسيحية فى صعيد مصر، إلى جانب عدد من الدول ذات سلطة أقلية ـ مصرية، لا سلطة مركزية ـ كما هو الوضع الآن ـ هى مفتاح هذا التطور التاريخى. . فمتى تفتتت مصر تفتت الباقون. .**»!.

ولم تقف هذه المخططات عند «الفعل الخارجى» . . وإنما رأيناها تنجح ـ مع الأسف الشديد ـ فى استدراج نفر من الأقباط الذين هاجروا إلى المهاجر الغربية ـ وخاصة فى أمريكا وكندا وأستراليا ـ فتحولوا ـ بوعى أو بغير وعى ـ إلى جزء من هذا المخطط التفتيتى.

ورأينا مراكز أبحاث ودراسات تحترف تسليط كل الأضواء على «هموم الأقليات» وكأنما هذه الهموم خاصة بهذه «الأقليات»! . . وتحترف تزييف أرقام أعداد هذه «الأقليات» لتعطى للقارئ انطباعات تزيف واقع الأمة، وتوحى بأن هذا الواقع هو عبارة عن «أقليات» و«أغلبيات» لا يربطها رباط الأمة الواحدة! . . ولتوهم بتضخيم حجم «**الأقليات**» **وحجم «همومها» بأن العقبات أمام وحدة الأمة كأداء تستعصى على الاجتياز!** . . ففى الأسفار والكتب والنشرات المنتظمة التى يصدرها أحد هذه «المراكز البحثية» نشاهد نموذجًا لتزييف أرقام «الأقليات» ـ كل «الأقليات» ـ لا يمكن أن يخدم إلا مقاصد التفتيت. .

فالدكتور سعد الدين إبراهيم نشر فى سنة ١٩٨٨م كتابه (المجتمع والدولة فى الوطن العربى) . . وقدم فيه إحصاءات عن «الأقليات»، فلما نشر كتابه الضخم (الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات فى الوطن العربى) - أوائل التسعينيات - أى بعد عام أو عامين من كتابه الأول - قفزت تقديراته لأعداد هذه «الأقليات» قفزات لا يتصورها عقل ولا يقول بها إحصاء! . . وذلك رغم أن مصادر إحصاءاته فى كتابه الجديد ليس فيها مصدر واحد جديد! . . بل المدهش أن أحدث مصادره فى هذه التقديرات الجزافية الجديدة - تقديرات أوائل التسعينيات - مصدر منشور سنة ١٩٨٠م، ولا تسل عن زمن إحصاءات هذا الذى نشر سنة ١٩٨٠م . . واعتمد لتقديرات سنة ١٩٩٠م؟!!.

ويكفى لإدراك مدى القفزات الجزافية التى تضخم حجم «الأقليات» فى الوطن العربى مقارنة الأرقام التى نشرها الدكتور سعد أواخر سنة ١٩٨٨م بتلك التى قال إنها «تقديراته» أوائل التسعينيات . . ثم مقارنتها بمصدر ثقة، هو (أطلس معلومات العالم العربى) لمؤلفين مسيحيين: لبنانى، هو رفيق البستانى . . وفرنسى، هو فيليب فارج - والمنشور سنة ١٩٩٤م - يكفى أن نقارن هذه الأرقام لندرك توظيف المبالغات والتزييف لتضخيم «عقبات» وحدة الأمة وتوسيع ثغراتها، وخدمة مخططات التفتيت - بصرف النظر عن النوايا والمقاصد، التى لا يعلم حقيقتها إلا الله - .

* فالمسيحيون العرب - بكل طوائفهم - عند الدكتور سعد الدين إبراهيم - فى سنة ١٩٨٨م - تعدادهم ٧,٨٠٠,٠٠٠ وهو يقفز بهم أوائل التسعينيات - أى بعد عام أو عامين - إلى ١٢,٠٠٠,٠٠٠! . . . بينما نجدهم فى (أطلس معلومات العالم العربى) - فى سنة ١٩٩٤م - ٧,٠٠٠,٠٠٠ فقط؟!.

* والأقليات اللغوية (القومية) فى الوطن العربى، هى عند الدكتور سعد - فى سنة ١٩٨٨م - ٢٠,٠٥٠,٠٠٠ وهو يقفز بها أوائل التسعينيات - أى بعد عام أو عامين - إلى ٢٩,٧٢٥,٠٠٠! . . بينما نجدها فى (أطلس معلومات العالم العربى) - فى سنة ١٩٩٤م - ٢٣,٧٠٠,٠٠٠ فقط لا غير؟!

والمتتبع لهذه الفوضى الإحصائية يجد الدكتور سعد الدين إبراهيم يضيف لحجم

«الأقليات» فى الوطن العربى ـ وفق تقديراته الجزافية ـ ١٤,٠٦٥,٠٠٠ . . أى قرابة الـ ٢٩٪ من مجموعها؟!(١)

* ويزيد هذا الأمر خطراً إذا نظرنا إلى هذا «الحجم» الذى تعطيه هذه «التقديرات» لهذه «الأقليات» فى ضوء «الحقائق» التى تقول:

(أ) إن مقابلة «الزنجية» ـ مثلا ـ بالعروبة والعربية فيها وهم كبير فالعروبة جامع موحد، بينما «الزنجية» هى على الأقل تسع عشرة مجموعة عرقية!! . . والعربية جامع موحِّد . . بينما الزنوج ـ فى جنوب السودان ـ يتحدثون حوالى مائة لهجة! . . وأغلب الزنوج يتحدثون العربية، أو إحدى لهجاتها، أو يستخدمون فى لهجاتهم الكثير من الكلمات العربية . .

(ب) وإن مقابلة «الوثنية الزنجية» بـ «الإسلام» فيها وهم كبير فالإسلام جامع موحِّد . . بينما الوثنية الزنجية أخلاط متعددة من العقائد الأرواحية . . كما أن نسبة الذين اعتنقوا الإسلام من الزنوج تزيد على ١٨٪ ونسبة المسيحيين منهم تبلغ ١٥٪! . .

(ج) وأن مقابلة الأمازيغية بالعربية فيهاخداع كبير . . فالبربرية لهجات عديدة، وشفاهية غير مكتوبة . . وليس فى البربر من لا يتكلم العربية على نحو ما . . فهى لغة الدين الذى به يتدينون، والقرآن الذى له يقدسون، ولآياته يحفظون وبه يصلون . . ومنهم العلماء والأدباء والشعراء والمثقفون فى العربية . . بل وأبرز دعاة التعريب! . . .

(د) وإن مقابلة الكردية بالعربية فيها خداع كبير . . فالكردية ـ وإن كتبت ـ فأبجديتها عربية . . وليس بين الأكراد من لا يتحدث بالعربية؛ لأنها لغة القرآن والدين والتراث الذى به يؤمنون وإليه ينتمون . . ولأعلامهم وعلمائهم فى تراث العربية الإسهامات والإبداعات . .

(هـ) وإن مقابلة النصرانية بالإسلام فيها وهم كبير. فخلاف الإسلام مع النصرانية ليس فى الشريعة، التى تمثل مرجعية الدولة والحضارة والقومية والاجتماع والتراث

---

(١) قارن (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٢١، ٢٤، ٢٧. و(الملل والنحل والأعراق) ص ٦٢، ٧٤، ٨٥. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م و(أطلس معلومات العالم العربى) ص٢٨ ـ ٣٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.

وسمات الاندماج وتبلور الأمة ووحدتها . . لأن النصرانية لا تقدم بديلاً للإسلام فى مرجعية النظم والتدابير الدنيوية وصياغة القسمات الموحدة للأمة، والجامعة لقوميتها، والمكونة لهويتها . . وليس بين الإسلام والنصرانية خلاف فى منظومة القيم الحاكمة لأخلاق الأمة وسلوك المؤمنين بهما . . وليس بين الإسلام والنصرانية خلاف فى سمات وقسمات القومية العربية . . وخلاف الشريعتين لا يتعدى جزئية اللاهوت الخاصة بالتثليث، وهى التى لا دخل لها فى مكونات الاجتماع المشترك بين أبناء الأمة العربية، المتدينين بالنصرانية والإسلام.

وهكذا . . إذا نظرنا إلى «حجم وعدد» «الأقليات»، فى ضوء هذه «الحقائق»، ظهر «وزن التميز» الذى تمثله «الفروق» فى مقابل «الجوامع الموحَّدة» التى تجمع الأمة وتوحدها، وتميزها كأمة واحدة . .

فنحن أمام «محيط» يحتضن مجموعة من «الجُزُر»، يحنو عليها، ويوسع لها صدره ـ وجودها فيه ـ وحفاظه عليها ـ شواهد على أن وحدته إنما تغتنى بوجودها المتعدد فيه!

فهو التنوع فى إطار الوحدة، والتمايز فى إطار الجامع . . وليس التشظى ولا التشرذم ولا التفكيك!

وبهذا المنهج لا تصبح للأرقام ـ قلّت أو كثرت ـ تأثيرات على وحدة الأمة . . لكن تزييفها ـ بالمبالغة فيها ـ له انطباعات سلبية، إذا هو وُظِّف فى إطار مخطط التفتيت! . .

والأمر الذى يرجح أننا بإزاء توظيف «للتزييف الإحصائى» فى خدمة مخطط التفتيت والتفكيك، هو «الحلول» التى يقترحها هذا التوجه «للمشكلة» التى اخترعها فهذا التوجه لا يكتفى بالتشرذم والتجزئة، التى أقامت الحدود والسدود والجنسيات بين وطن العروبة، فجعلته اثنتين وعشرين دولة وجنسية . . وإنما يزيد الطين بلة عندما يقترح «الفيدرالية» حلاً ينظم العلاقات بين الطوائف والملل والنحل والأعراق والمذاهب والأقوام فى الوطن العربى! . . ويزعم أن التطبيق المرن والمبدع لـ «الفيدرالية» يمكن أن يخلق نظامًا وظيفيًا حديثًا مكافئًا لـ «نظام الملة» الذى كان معمولاً به فى الإمبراطورية الإسلامية السالفة»[1]!.

---

(١) د. سعد الدين إبراهيم (التعددية الإثنية فى الوطن العربى) ص٢١. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م.

وهو يتجاهل ـ بهذه المقارنة الغريبة ـ أن «نظام الملل» كان يمثل تعددية غير سياسية.. تعددية فى الشرائع الدينية الخاصة ـ بحكم طبيعة النصرانية ـ بأحوال الأسرة والشعائر العبادية والاعتقاد الدينى دون أن تؤثر فى السمات الموحدة للدولة والأمة.. بينما هذه «الفيدرالية» التى يقترحها هذا التوجه التفكيكى هى تعددية سياسية فى «الأرض» ـ الوطن ـ و«البشر» ـ الشعب ـ تضاف للتشرذم الذى أحدثته «سيكس ـ بيكو» سنة ١٩١٦م.. وليس هذا مجرد استنتاج منا لمقتضيات ومقدمات هذا التوجه.. فصاحبه هو الذى يقول: «إن المجتمعات التى تتسم بالتعددية الإثنية فى الوقت الحالى ينبغى أن تكون متعددة من الناحية السياسية أيضًا»[1]..

فمقاصد هذا التوجه هى المزيد من التجزئة السياسية للوطن العربى، والتشرذم للأمة الواحدة، انطلاقًا من تعظيم حجم «الأقليات» بتزييف أعدادها.. ومن تسليط كل الأضواء على «همومها» بعد عزلها عن «هموم الأمة».. لتبدو أمتنا ـ كما صورتها المخططات الخارجية المعادية ـ «برجا ورقيًا» مصطنعًا.. و«فسيفسائيات متجاورة».. و«مجتمعات موزاييك»، لا تجمعها جوامع الأمة الواحدة!..

وإذا كان عقلاء الدنيا يتحدثون عن أمتنا كحضارة واحدة استوعبت وهضمت ووحدت المواريث الحضارية السابقة.. وإذا كان ـ حتى «كرومر»، الذى درس الشخصية المصرية ـ قد حكم باستحالة التمييز فيها بين المسيحى والمسلم؛ لأنهم شرقيون ينتمون إلى منظومة قيمية واحدة، وحضارة واحدة.. فإن بعض الذين «رشحت» على توجهاتهم الفكرية مخططات التفتيت قد أصاب «الغبش» وعيهم، فتحدثوا عن أننا أبناء «الرقائق الحضارية» ـ وليس الحضارة الواحدة.. وأصحاب «الثقافة موزاييك» وليس الثقافة الواحدة ـ فتحدث أحدهم ـ ملخصًا «جهوده الفكرية» فى هذا الموضوع ـ فقال: **«من وجهة نظر حضارية، مصر لها ساقان، هما إسلام مصرى، ومسيحية مصرية، والساقان ترتكزان على رقائق من الحضارات السابقة.. والمصرى ـ من ناحية الشكل ـ: سنّى الوجه، شيعى الدماغ، قبطى القلب، فرعونى العظام..»**[2].

---

(١) المرجع السابق. ص ٣٦

(٢) د. ميلاد حنا. نشرة (المجتمع المدنى ـ العدد ٥٠ فبراير سنة ١٩٦٦م ـ ص ٣٢ ـ وهى نشرة يصدرها «مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية»، والذى يرأسه الدكتور سعد الدين إبراهيم!!

وهو تصور يصل في التفكيك إلى «خد العبثية» ، وذلك عندما لا يقف عند تفكيك الحضارة ، والشخصية القومية ، ووحدة المنظومة القيمية ، وإنما يتجاوز ذلك إلى تفكيك المسيحية وتفكيك الإسلام . . ناهيك عن الصورة الهزلية التي جعل فيها المصرى ـ الذى ضرب الناس به المثل في وحدة الشخصية والهوية ـ «كرنفالاً» عجيبًا ! ! . .

إن هذه التوجهات التى تركز الأضواء على «الفروق» لا «الجوامع» ، والتى لا ترى «الفروق» في إطار «الجوامع» والتى تحترف إثارة «الأقليات» ، في ظل مخططات التفتيت الخارجية المعلنة ـ حتى ولو حسنت نوايا أصحابها ـ إنما تخدم المخططات التفتيتية المعلنة . . ولنتذكر كلمات «موشيه شاريت» ـ التى سبق وأوردناها في سياقها ـ والتى يقول فيها : «ويعتبر مجرد تحريك الأقليات عملاً إيجابيًا ، لما قد ينجم عنه من آثار تدميرية على المجتمع المستقر . . وهو يذكى النار في مشاعر الأقليات في المنطقة ، ويوجهها نحو المطالبة بالاستقلال»[1] !

ولنتذكر أن الذين تحدثوا عنا «كمجتمعات فسيفسائية ، وكمسرح دمى . . وكمجتمعات الموزاييك» كانوا الصهاينة[2] قبل أن يبتلع هذا «الطعم السام» نفر من مثقفينا ! . . فحرام ـ وغير لائق ، ولا معقول ـ أن يتبنى البعض منا ما نصت عليه «إستراتيجية إسرائيل في الثمانينات» ! ! . .

إن نجاح الصليبية الغربية والصهيونية اليهودية في إقامة إسرائيل سنة ١٩٤٨م قد أنعش المخططات الانعزالية التفكيكية لوطن العروبة ، وعالم الإسلام . . وبخصوص «الأقباط الأرثوذكس» فعلينا أن ننتبه إلى دلالة قيام (جماعة الأمة القبطية) سنة ١٩٥٢م ، تلك التى أعلنت عن مخطط تغيير هوية مصر بانتزاعها من العروبة والإسلام . . وأن ندرك أن فكر هذه الجماعة ـ التى حلت سنة ١٩٥٤م ـ قد استولى على قيادة الكهنوت منذ سنة ١٩٧١م وعلى صوته بين قطاع كبير من أقباط المهجر ، الذين تحالفوا مع اللوبى الصهيونى الأمريكى والمحافظين الجدد والمسيحية الصهيونية في أمريكا . . وأننا ـ بذلك ـ قد أصبحنا أمام «تيار انعزالى طائفى» يحلم بتغيير الخريطة والهوية في الشرق الإسلامى ، بالتوازى مع مشاريع مماثلة لدى الأكراد والأمازيغ والمارونية السياسية

(١) (الملل والنحل والأعراق) ص ٧٤٧

(٢) المرجع السابق . ص ٧٤٣ . و(الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ١٤٠

وأخيراً الشيعة الشعوبيون الصفويون على أرض العراق، بعد الغزو الأمريكي لبلاد الرافدين سنة ٢٠٠٣م. .[١].

* * *

لكن . . ولحسن الحظ فإن هذه الأصوات التي استدرجت إلى خدمة المخطط التفكيكي . . أو التي رشحت على توجهات أصحابها مقولات هذا المخطط . . قد ظلت «الشذوذ . . والنشاز» الذي يثبت أن جمهور أبناء الملل والأقوام والمذاهب على وعي بحقائق الجوامع الموحِّدة للأمة، ومخاطر المخططات المحدقة بهذه الوحدة.

وإذا كان اللورد «كرومر» (١٨٤١ ـ ١٩١٧م) قد أدرك أن القبطي والمسلم كلاهما شرقي، قد وحدتهما الحضارة الإسلامية «من قمة الرأس إلى أخمص القدم في المسلك الأخلاقي واللغة والروح»[٢] . . فإن «ميشيل عفلق» (١٣٢٨ ـ ١٤٠٩هـ/ ١٩١٠ ـ ١٩٨٩م) قد رأى هذا الجامع الحضاري عامًا في كل الأمة العربية . . فكتب يقول: «لا يوجد عربي غير مسلم . . فالإسلام هو تاريخنا، وهو بطولاتنا وهو لغتنا، وفلسفتنا ونظرتنا إلى الكون . . إنه الثقافة القومية الموحدة للعرب على اختلاف أديانهم ومذاهبهم . . وبهذا المعنى لا يوجد عربي غير مسلم، إذا كان هذا العربي صادق العروبة، وإذا كان متجرداً من الأهواء، ومتجرداً من المصالح الذاتية . . وإن المسيحيين العرب ـ عندما تستيقظ فيهم قوميتهم ـ سوف يعرفون بأن الإسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها ويحبوها ويحرصوا عليها حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم . . ولئن كان عجبي شديداً للمسلم الذي لا يحب العرب، فعجبي أشد للعربي الذي لا يحب الإسلام»[٣]! . .

والزعيم الوطني القبطي البارز «مكرم عبيد» (١٣٠٧ ـ ١٣٨٠هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٦١م) هو القائل: «نحن مسلمون وطنًا . . ونصارى دينًا، اللهم اجعلنا نحن

---

(١) انظر: د. سليم نجيب [الأقباط عبر التاريخ] ص ١٨٤، ١٨٥ طبعة القاهرة سنة ٢٠٠١م. وانظر كذلك دراستنا [عن الكنيسة والدولة والفتح الإسلامي لمصر] ـ مجلة [المنار الجديد] ص ١٤٧ ـ ١٦٥ ـ العدد ٣٩ ـ صيف سنة ٢٠٠٧م.

(٢) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص٩٣.

(٣) (الكتابات السياسية الكاملة) ج٣ ص ٣٣، ٢٦٩، ج٥ ص٦٨. طبعة بغداد سنة ١٩٨٧م وسنة ١٩٨٨م.

المسلمين لك، وللوطن أنصارًا، واللهم اجعلنا نحن نصارى لك، وللوطن مسلمين»[1].

وبابا الأقباط الأرثوذكس «شنودة الثالث» هو القائل ـ في تصريحاته المعلنة في ظل قوة الدولة! ـ «إن الأقباط في ظل حكم الشريعة الإسلامية يكونون أسعد حالاً وأكثر أمنًا، ولقد كانوا كذلك في الماضي، حينما كان حكم الشريعة هو السائد.. نحن نتوق إلى أن نعيش في ظل «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».. إن مصر تجلب القوانين من الخارج حتى الآن، وتطبقها علينا، ونحن ليس عندنا ما في الإسلام من قوانين مفصلة، فكيف نرضى بالقوانين المجلوبة، ولا نرضى بقوانين الإسلام»[2]؟!

والقس الكاثوليكي «حنا قلته» يقول: «أوافق تمامًا على أن أكون مصريًا.. مسيحيًا، تحت حضارة إسلامية.. بل أنا مسلم ثقافة مائة في المائة.. أنا عضو في الحضارة الإسلامية كما تعلمتها في الجامعة المصرية.. تعلمت أن النبي ﷺ سمح لمسيحيي اليمن أن يصلوا صلاة الفصح في مسجد المدينة.. فإذا كانت الحضارة الإسلامية بهذه الصورة.. التي تجعل الدولة الإسلامية تحارب لتحرير الأسير المسيحي. والتي تعلي من قيمة الإنسان كخليقة عن الله في الأرض.. فكلنا مسلمون حضارة وثقافة.. وإنه ليشرفني، وأفتخر أنني مسيحي عربي، أعيش في حضارة إسلامية.. وفي بلد إسلامي.. وأساهم وأبني ـ مع جميع المواطنين ـ هذه الحضارة الرائعة..»[3]..

والدكتور غالي شكري ـ في لحظة صدق مع الحقيقة ـ هو القائل: «إن الحضارة الإسلامية هي الانتماء الأساسي لأقباط مصر.. وعلى الشباب القبطي أن يدرك جيدًا

---

(١) د. محمد عمارة (الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين) ص٢٠٢، ٢٠٣ طبعة القاهرة سنة ١٤١٣/ سنة ١٩٩٢م. وطبعة مكتبة الشرق الدولية سنة ٢٠٠٧م. وصحيفة (الوفد) ـ القاهرة ـ عدد ٢١ يناير سنة ١٩٩٣م.

(٢) صحيفة (الأهرام) ـ المصرية ـ عدد ٦ مارس سنة ١٩٨٥م. ولقد علق البابا شنودة بهذه الكلمات على استفتاء أجراه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ بمصر ـ طالبت فيه أغلبية الأقباط بتطبيق الشريعة الإسلامية على كل الشعب المصري ـ انظر [الأهرام] نفس العدد.

(٣) (الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين) ص ٢٠٥ ـ وهذه العبارات وردت في ندوة نظمتها «اللجنة المصرية للعدالة والسلام» عن «أثر البعد الديني في الاشتراك في العمل العام» بفندق الحرية ـ بمصر الجديدة ـ في ٩ نوفمبر سنة ١٩٩١م.

أن هذه الحضارة العربية الإسلامية هى حضارته الأساسية إنها الانتماء الأساسى لكافة المواطنين. صحيح أن لدينا حضارات عديدة من الفرعونية إلى اليوم، ولكن الحضارة العربية الإسلامية قد ورثت كل ما سبقها من حضارات، وأصبحت هى الانتماء الأساسى، والذى بدونه يصبح المواطن فى ضياع.. إننا ننتمى - كعرب من مصر - إلى الإسلام الحضارى والثقافى، وبدون هذا الانتماء نصبح فى ضياع مطلق وهذا الانتماء لا يتعارض مطلقًا مع العقيدة الدينية. بالعكس.. لماذا؟ لأن الإسلام وحَّد العرب، وكان عاملاً توحيديًا للشعوب والقبائل والمذاهب والعقائد..»[1].

هكذا رأينا ونرى الوعى الحقيقى بوحدة الأمة.. والرفض الحاسم لمخططات التفتيت الطائفى - الخارجى منها.. وما تسلل فرشح على بعض التوجهات..

بل لقد تصدت أصوات ومواقف العقلاء لهذا الإلحاح المشبوه على «فكرة الأقليات.. وهمومها»: فقال «الأنبا موسى» - أسقف الشباب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية - «نحن كأقباط لا نشعر أننا أقلية؛ لأنه ليس بيننا وبين إخواننا المسلمين فرق عرقى «إثنى»؛ لأننا مصريون، وأتجاسر وأقول: كلنا أقباط، بمعنى أنه يجرى فينا دم واحد من أيام الفراعنة، ووحدة المسألة العرقية تجعلنا متحدين مهما اختلفنا. هناك طبعًا التمايز الدينى لكن يظل الأقوى والأوضح الوحدة العرقية، ولا نشعر نحن الأقباط بشعور الأقلية البغيض الذى يعانى منه غيرنا، نحن أقلية عددية فقط، ولكن هذا لا يجعلنا نشعر أن هناك شرخا بيننا وبين إخواننا المسلمين.. من جهة الهوية العربية، نحن مصريون عرقًا، ولكن الثقافة الإسلامية هى السائدة الآن، كانت الثقافة القبطية هى السائدة قبل دخول الإسلام، وأى قبطى يحمل فى الكثير من حديثه تعبيرات إسلامية، يتحدث بها ببساطة ودون شعور بأنها دخيلة، بل هى جزء من مكوناته... نحن نحيا العربية لأنها هويتنا الثقافية، ومقتنعون بالطبع بأن فكرة العروبة فكرة سياسية واقتصادية وثقافية، بالإضافة لوحدة المصير المشترك.. والعلاقة بين الجذور والعروبة علاقة تناصرية، هذه دوائر متداخلة.. تاريخنا أفضل من حاضرنا، حينما نذكر الأقباط أيام الدولة العثمانية كانوا مع إخوانهم المصريين لهم دور مشترك

(١) صحيفة (الوفد) - المصرية - عدد ٢٨ رجب سنة ١٤١٣هـ / ٢١ يناير سنة ١٩٩٣م.

فى عزل الوالى العثمانى ومجيء محمد على، وكان جرجس الجوهرى أحد قادة الأقباط، وكذلك إبراهيم الجوهرى أخوه، وكثير من الأقباط عملوا وشاركوا بشكل واضح فى الحياة السياسية فى عهد محمد على. . والأقباط دورهم بعد الثورة - سنة ١٩٥٢م - تقلّص كجزء من التقلص الشامل فى المشاركة بمصر، كانت هناك سلبية شاملة. . وأنا أعتقد أن الأقباط جزء هام من نسيج الحياة المصرية، لقد انغمس المسيحيون فى الحياة العملية. . فهم أطباء وصيادلة ومهندسون، وغيرها من المهن، ونسبتهم أيضًا فى رجال الأعمال مرتفعة أكثر من نسبتهم العددية فى مصر. .

نحن نرفض المسيحية السياسية. . لأن المسيح قال: «مملكتى ليست بالعالم». . ولو حدثت المسيحية السياسية تصبح انتكاسة على المسيحية، كما حدث فى العصور الوسطى أيام كان البابوات هم الذين يدشنون الإمبراطور وينصبونه، هذه هى المسيحية السياسية التى نرفضها؛ لأنها تختلف عن المسيحية. . مصر دائمًا دولة مسلمة ومتدينة ولكن بدون تطرف، ولو عشنا كمسلمين وأقباط وفى إطار الصحوة الدينية المصحوبة بصحوة وطنية فسيكون المستقبل أكثر من مشرق.

نحن فى مصر نسيج واحد، وسعداء بذلك، وهذه حماية إستراتيجية لنا كأقباط. ونحن لسنا لبنان، ويستحيل أن «تتلبنن» مصر. وتقسيم مصر فكرة مستحيلة، وغير مسيحيّة، ولو فكرنا فى ذلك معناه أننا نجهز أنفسنا للإبادة، وبعد: كيف أقيم فى أسيوط وأترك أديرة وادى النطرون؟ أو العكس؟!. . هذه فكرة غبية. هذه فكرة صهيونية من أجل تفتيت مصر. وعندما شاهدت ما يحدث فى العراق. قلت: نجح الصهاينة، وأصبح العراق ثلاث دول. . فهذه الفكرة الصهيونية ليست قبطية. .»[1]!

وغير هذه الشهادة التاريخية التى تمثل وثيقة من وثائق الوعى بوحدة الأمة، فى مواجهة مخططات التفتيت. هناك شهادة المهندس «سمير مرقص» - مدير مركز البحوث بأسقفية الخدمات العامة والاجتماعية، بالكنيسة المصرية الأرثوذكسية. . والتى يقول فيها: «إن الأقباط - بالمقاييس العلمية، ليسوا أقلية، حتى فى إطار الدولة العثمانية لم يورد الأقباط كأقلية، ولم تنطبق عليهم قضية «الملة»، مقارنة بكل الأقليات

(١) (الملل والنحل والأعراق) ص ٥٢٩ - ٥٣٤.

فى الدول التابعة حينذاك للدولة العثمانية . . والخبرة التاريخية للأقباط تجعلهم أيضًا ليسوا بأقلية دينية . لعدم انفصالهم عن مجمل الحياة العامة والمجتمع ، ولأنهم ينخرطون فى الحياة اليومية بالمنطق الوطنى العام . وليس بالموقف الدينى . والكنيسة القبطية لم تخلق تاريخيًا فكرة الجماعة الخاصة . . وتنظيماتها كنسية للرعاية الروحية ، وليست للحياة العامة . . فأزمة الأقباط ـ إذن ـ هى أزمة المجتمع المصرى ، التى تنعكس على كل من المسلم والقبطى على السواء»[1] .

فالهموم واحدة . . والمأزق واحد . . والأمة واحدة . . والتاريخ الإسلامى ـ فى علاقات الملل والطوائف ـ كان أفضل من الصيغ والمفاهيم والممارسات التى جاءت مع الاستعمار ، والاختراق الثقافى الغربى ـ كما أشارت هذه الشهادات ! . .

والمحامى القبطى «نبيل منير حبيب» يضيف : «لا توجد حضارة قبطية ؛ لأن للحضارة ـ إن شئنا أن ندركها ـ مظهرين : (مادى ومعنوى) والذى يبقى دائمًا هو المعنوى (أدب ـ تاريخ ـ فلسفة) وهنا أستطيع القول : إنه ليس هناك أدب قبطى ، ولا فلسفة قبطية ، ولا نظم سياسية قبطية ، هناك تأثير روحانى ، يونانى ، أما المسألة القبطية فهى خليط من ذلك ، إضافة إلى تنصيرها العادات الفرعونية ، مثلاً : ٢٧ كيهك ـ وهو الذى يقابل ٧ يناير ـ هو عيد ميلاد «حورس» ، والمسيح لم يولد فى ذلك التاريخ ، كذلك فشكل «عمارة الكنيسة المصرية» هو شكل المعبد الفرعونى ، ومن ثم فليس هناك حضارة قبطية ، والمسيحية المصرية مسيحية محلية ، على عكس الإسلام المصرى فلديه بُعْد عالمى . . »[2] !

أما المفكر اليسارى القبطى «أبوسيف يوسف» ـ صاحب كتاب (الأقباط والقومية العربية) ـ فإنه يقول : «لقد ساد علاقات الأقباط بالعرب ، والمسلمين بالمسيحيين الاحترام والتعاون ، حتى إن الوعظ فى الكنيسة تحول من اللغة اليونانية (التى ظلت تستعمل كلغة للدولة أيضًا من عهد البطالسة إلى عهد البيزنطيين ، أى حوالى ألف سنة) إلى اللغة العربية . . الجماعة الإثنية ـ بمصر ـ واحدة ، تتكلم اللغة نفسها ، ولها ثقافة عامة مشتركة . . وتشكل فى النهاية ، كيانًا اجتماعيًا واحدًا . . »[3] .

---

(١) المرجع السابق : ص ٥٢٥ .

(٢) المرجع السابق : ص ٥٣٨

(٣) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٩١ ـ ٩٣ .

فجوامع الوحدة فى العربية ـ كلغة ـ وفى الإسلام كحضارة . . لم تكن بدائل لجوامع قبطية وطنية . . وإنما كانت بدائل شرقية لقهر استعمارى بيزنطى . . . فالعربية حلت محل اللغة اليونانية ـ وليس محل لغة وطنية مصرية لها علاقة بالإنجيل ـ والحضارة العربية الإسلامية حلت محل الحضارة الإغريقية ـ الرومانية ؛ لأنه لم تكن هناك حضارة قبطية وطنية . . فالشرق كان مقهوراً ـ سياسيًا وحضاريًا وثقافيًا ولغويًا واقتصاديًا ، بل دينيًا ـ إلى أن تحرر بالإسلام الذى بنى حضارة ومدنية شرقية ، أبدعها كل أبنائه ، على اختلاف الملل والأقوام . . فهى جوامع وحدتهم كأمة ، وهى ميراثهم الحلال . . وبعبارة القانونى البارز الدكتور عبد الرزاق السنهورى باشا (١٣١٣ ـ ١٣٩١هـ/ ١٨٩٥ ـ ١٩٧١م) : «فهذه المدنية الإسلامية هى ميراث حلال لكل المقيمين فى الشرق ، فتاريخ الجميع مشترك والكل تضافروا على إيجاد هذه المدنية»[1] ! . .

تلك هى شهادات عقلاء الأمة فى مواجهة مخططات التفتيت والتفكيك التى سلكت سبلها إلى هذه المقاصد عبر تنوع الملل واختلاف المذاهب وتعدد الأقوام . .

• وأخيرا.. الاجتهاد الخاطئ فى قراءة الواقع والتاريخ

بعد الهزيمة العربية فى يونيو سنة ١٩٦٧م تراجع المشروع القومى العربى ـ الذى قدمت ثقافته وإعلامه مفهوم الأمة الواحدة كمسلمة من المسلمات ـ . ولم يفلح انتصار رمضان سنة ١٣٩٣هـ/ أكتوبر سنة ١٩٧٣م فى اجتثاث كل آثار الهزيمة ، لأسباب كثيرة منها أن ملابسات التسويات التى طرحت بعد ذلك للصراع العربى ـ الصهيونى لم تساعد على استعادة كامل الأمل فى وحدة الأمة ، وذلك لما ارتبط بهذه التسويات من مظاهر التمزق والتشرذم والتفتيت . .

وفى هذا المناخ ـ مناخ تراجع المشروع القومى ـ انهالت على عقل الأمة الكتابات التى تكرس الفرقة والتمزق ، بل تشكك إلى حد السخرية من القومية العربية والوحدة

---

(١) (دكتور عبدالرزاق السنهورى من خلال أوراقه الشخصية) ص١١٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨م . وانظر كذلك : [إسلاميات السنهورى باشا] جـ١ ، جـ٢ ، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة : طبعة دار الوفاء ـ مصر ٢٠٠٦م .

العربية، بل ومن وجود أمة عربية أصلاً! . . فالأمن القومي خرافة . . والتنمية القومية المستقلة وهم . . والاستقلال الحضارى للأمة رجعية وجمود . . فالعالم قد أصبح قرية صغيرة، «والكوكبية» و«العولمة» تقتضى مسارعة الدول القطرية إلى الالتحاق «بالنظام العالمي الجديد» فرادى، ودون إبطاء! . .

وإذا كان أغلب هذه الكتابات ـ التى احترف أصحابها صناعة تزييف الوعى لتكريس الهزيمة ـ هى كتابات «صحفية ـ إعلامية»، لا علاقة لها ولا لأصحابها «بالدراسات العلمية» . . فإنه يكفى فى تفنيد «منطقها» ـ القائم على «التسليم بالواقع» ـ قليل من الوعى بالتاريخ.

فتاريخ كل الأمم انتصارات وهزائم . . وتقدم وتراجع . . ويسر وعسر . . وبحبوحة وضيق . . وانفراجات ومآزق . . لكن الأمم الحية لم تعرف قط التسليم بالأمر الواقع الذى يفرضه عليها التقصير والتخلف أو تحديات الأعداء . .

■ فالصليبيون قد احتلوا أكثر مما احتلت إسرائيل لقرنين من الزمان (٤٨٩ ـ ٦٩٠هـ/ ١٠٩٦ ـ ١٢٩١م) . . ولم يعترف أحد يومئذ بذلك الأمر الواقع . . لقد حاربوا وتاجروا! . . وانتصروا وانهزموا . . وخاصموا وهادنوا . . لكن عين الأمة وذاكرتها لم يغيبا عن كامل الحق، حتى تعدلت الموازين فتحقق الانتصار . . وكان العلم والفكر والأدب فى خدمة الوعى بكامل الحق، لا فى خدمة التسليم بالأمر الواقع! . .

■ والقدس الشريف ـ وهى رمز الصراع، ومفتاح الانتصار ـ احتلها الصليبيون لأكثر من تسعين عامًا . . وتحول الأقصى الشريف فيها إلى كنيسة لاتينية! . . ومع ذلك، لم يعترف أحد بهذا الأمر الواقع . . بل ظلت القدس على كل لسان، وفى كل خطاب، ولدى جميع الشعراء، حتى عادت متمتعة بعافية التحرير! . .

■ والأزهر الشريف . . تحول يومًا إلى إصطبل «لخيل بونابرت . . وسكر فيه جنوده، وبالوا وتغوّطوا، ومزقوا المصاحف، وعربدوا!!! ولقد غدا ذلك سطرًا أسود فى تاريخ غابر . . . لم يستسلم لواقعه أحد فى ذلك التاريخ! . .

■ والجزائر . . تحولت إلى «إيالة فرنسية» ـ وليس مجرد مستعمرة ـ قرنًا وثلث قرن كان الإسلام فيها مطاردًا، وتعلُّم العربية جريمة . . والشعارات تعلن: «لقد ولّى عهد

الهلال وأقبل عهد الصليب»!.. وعندما انهزمت نفوس آحاد من أبنائها، فتجنسوا بالجنسية الفرنسية، أفتى الإمام عبدالحميد بن باديس (١٣٠٧ـ ١٣٥٩هـ/ ١٨٨٩ـ ١٩٤٠م) بألا يدفن هؤلاء المهزومون نفسياً فى مقابر المسلمين!.. وأعاد الجزائر إلى العروبة والإسلام الشهداء والمجاهدون الذين لم يعترفوا بالأمر الواقع!.

وهكذا، ليس فى ديار الإسلام بقعة إلا وقد أصابها التاريخ «بواقع أليم».. ربما أشد إيلامًا من المأزق الذى يعانى منه العرب والمسلمون هذه الأيام.. لكن الفارق بين الساعين لتغيير الواقع البائس والظالم وبين المُسَلّمين به والمستسلمين له هو «الأمل.. والرجاء»، يتعلق به قوم، ويفتقر إليه ويفرط فيه آخرون.. وصدق الله العظيم ﴿ولا تهنوا في ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما (١٠٤)﴾ [النساء: ١٠٤].

فالقليل من الوعى بالتاريخ ـ تاريخ الصراعات بين الأمم والتدافع بين الحضارات ـ كفيل بتبديد مقولات الداعين إلى الاعتراف بالأمر الواقع: من كتاب الصحف السيارة ونجوم أجهزة الإعلام!.

ولأن هذا هو دور «الوعى بالتاريخ» فى تبديد مقولات «المنهزمين نفسياً» الداعين إلى الرضى بالواقع وتكريسه.. فمن حقنا ـ بل وواجبنا ـ أن نجزع إذا ذهبت بعض الكتابات الجادة فقرأ أصحابها التاريخ على النحو الذى يكرس واقع التجزئة والتشرذم الذى تعيشه أمتنا.. بل ويجعل من هذه التجزئة الأمر الطبيعى المتسق مع وقائع التاريخ!..

على هذه الجبهة.. جبهة «الاجتهادات الخاطئة» فى قراءة واقع تاريخ أمتنا ـ فى التعددية.. والوحدة ـ نقف أمام عمل فكرى لباحث نحترمه، ولا نشك فى إخلاصه لوطنه وعروبته وإسلامه، وهو الأستاذ الدكتور محمد جابر الأنصارى.

فلقد وقف الرجل ـ فى كتابه (تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى) ـ أمام بعض سمات واقعنا التاريخى فأخطأ فى اجتهاده لتفسير وتحليل هذه السمات، ومن ثم استنتج استنتاجات، مثلت وتمثل ـ فى رأينا ـ زادًا تلقفه المهزومون نفسيًا ليهيلوا التراب على أحلام أمتنا فى النهوض، وعلى آمالها فى التوحيد!..

لقد وقف الدكتور الأنصارى أمام «الصحراء العربية» فرآها عقبة طبيعية، حالت تاريخيًا دون قيام مجتمع عربى، ومن ثم دولة عربية! . . وإذا كانت الصحراء هى الصحراء . . بل إننا نشكو من زيادة «التَّصَحُّر»، فكأننا ـ بهذه القراءة للواقع ـ أمام «عاهة مزمنة» لا سبيل معها لوحدة الأمة، لا اليوم، ولا فى المستقبل المنظور، بل وربما بعد المنظور أيضًا! . .

ووقف الدكتور الأنصارى أمام حديث ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) عن «العرب»، فأخطأ فى فهم مراد ابن خلدون بـ «العرب» . . كما وقف أمام «مصطلح الحضارة» فى فكر ابن خلدون، فأخطأ فى فهم مراده بهذا المصطلح ثم خلص ـ بالقراءة الخاطئة ـ إلى أن البداوة العربية قد حالت بين العرب وبين فن السياسة وبناء الملك والدولة، ومن ثم وحدة المجتمع والأمة عبر التاريخ! . . فوضعنا ـ بهذا الاجتهاد الخاطئ فى قراءة ابن خلدون ـ أمام «عاهة مزمنة» أخرى، لا بد وأن تحول بين هذه الأمة وبين الوحدة . . ومن ثم كانت «الدولة القطرية» عنده هى نهاية المراد من رب العباد فى ميدان الوحدة العربية! . .

ذلك هو الاجتهاد الخاطئ الذى تلقفه دعاة تكريس الواقع البائس الذى نعيش فيه . . والذى يستحق منا حوارًا مع صاحبه . . وذلك حتى لا يتحول تاريخنا من سلاح فى يد الأمة كى تتجاوز مأزقها الحضارى الراهن، إلى سلاح فى يد أعدائها، الذين سقنا، ونائقهم فى مخطط التفتيت والتفكيك . .

يرى الدكتور الأنصارى فى الصحراء العربية عقبة طبيعية، قطعت أوصال الأمة تاريخيًا. فحالت بينها وبين أن تبنى مجتمعًا أو أمة أو دولة عبر تاريخنا الطويل . . وفى ذلك يقول:

«إن هناك قطيعة مكانية داخلية بعيدة الأثر بين الأقطار والمناطق والأقاليم العربية، لم يُلتفت إليها عمليًا وقوميًا فى الوعى العربى بدرجة كافية، ولم تُدرس آثارها الخطيرة فى طبيعة المجتمع العربى فى نسيجه الموحد، وفى الحضارة العربية الإسلامية فى امتدادها وتواصلها، وفى الكيان السياسى العربى ـ قديمًا وحديثًا ـ فى تأرجحه المستمر بين الوحدة والتجزؤ.

إن هذ القطيعة المكانية تتمثل فى دور الفراغات والفواصل والحواجز الصحراوية الشاسعة الممتدة بين معظم الأقطار العربية فى تقطيع وتجزئة المنطقة العربية عمرانيًا وسكانيًا، وبالتالى مجتمعيًا وسياسيًا، فى الماضى، والى الحاضر. وإذا دققنا النظر فى خريطة التجزئة السياسية العربية على امتداد الوطن العربى كله فسنجد الصحراء هى عامل التجزئة الأول والأكبر قبل الاستعمار وغيره من عوامل التجزئة. إن الصحراء هى العامل الانفصالى الأقوى فى الحياة العربية، ولايوجد بلد عربى غير صحراوى (عدا لبنان).. إن الفراغات الصحراوية قد منعت نشوء نسيج حياتى عضوى.. لمجتمع موحد ولدولة موحدة ثابتة، متواصلة من القدم إلى اليوم.. إنها معوقات ناجمة أصلاً عن الطبيعة الجغرافية»[1]!.

فنحن - بناء على هذا الفهم لواقع الصحراء العربية - أمام خَلْق إلهى - هو الصحراء - ومعوقات ناجمة أصلا عن الطبيعة الجغرافية - التى لا حيلة لنا إزاءها - قد حالت بين العرب - على امتداد تاريخهم - وبين «نشوء نسيج حياتى عضوى لمجتمع موحد ولدولة موحدة، فواقعنا الصحراوى يحول بيننا وبين الوحدة، ويفرض علينا القطيعة المكانية والعمرانية.. والسكانية.. والمجتمعية.. والسياسية»!..

ونحن نقول للدكتور الأنصارى: إن هذه الصحراد العربية لم تحل دون تبلور الأمة وقيام الدولة، عندما ظهر الإسلام - والرجل ممن يقولون بذلك - وكانت هذه الصحراء يومها مفازات مهلكة، وربعًا خاليًا لا يُجاز ومجهولا تُحكى عنه أساطير الجان وأودية الشياطين.. ومع كل ذلك، توحد إنسانها فى عقيدة وشريعة وأمة وحضارة ودولة ودار، أزالت القوى العظمى يومئذ - الفرس والروم - وفتحت - فتح تحرير - فى ثمانين عاما أوسع مما فتح الرومان - سادة الفتح الأوروبى - فى ثمانية قرون، وحولت خط سير التمدن، وموطن قيادته، وغيرت مجرى التاريخ..

كل هذا حدث، والصحراء على ذلك النحو القديم..

فهل تحول الصحراء اليوم، بعد أن انتقل إنسانها إلى ألوان ودرجات متقدمة من التوطن والاستقرار والتحضر، وبعد أن غادر حياة الارتحال وراء الماء والمرعى.. وبعد

---

(١) د. محمد جابر الأنصارى (تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى) ص ٣٨، ٤٠ طبعة بيروت سنة ١٩٩٥م.

أن ربطته ـ كالحضرى سواء بسواء ـ ثورة وسائل الاتصال بكل العالم، وليس فقط بحواضر العرب والمسلمين. . فأصبح يعيش أحداث الدنيا لحظة بلحظة، بالمذياع والتلفاز والفاكس والأقمار الصناعية. . هل تحول الصحراء اليوم ـ وهذه هى الطفرة التى نقلت إنسانها إلى التلاحم بالعالم ـ دون وحدة الأمة والدولة، فتُعجز إنسانها العصرى عن إنجاز ما سبق وأنجزه أسلافه، فى وضعها القديم وعقباتها الكأداء، قبل أربعة عشر قرنًا؟!. .

ثم، ما دلالة أن يأتى الحديث عن «مرض الصحراء وعاهتها وعقبتها ودائها» المانع من وحدة العرب كأمة، ومن إقامة دولتهم. . أن يأتى هذا الحديث من الذين يتحدثون عن تحوّل العالم ـ كل العالم ـ وليس فقط العالم العربى إلى «قرية صغيرة»؟! وعن «الكوكبة» و«العولمة»، التى لا مكان فيها حتى للخصوصيات الثقافية والقومية والحضارية. . ؟!

فهل «عولمتهم وكوكبتهم» لا تحول دون إلحاق والتحاق جميع العرب بالمركز العالمى الواحد ـ والذى هو غربى! ـ بينما لا تستطيع هذه «العولمة والكوكبة» إلحاق العرب وتوحيدهم جميعًا حول مركز عربى واحد؟!. .

وهل صحراؤنا لا تحول دون انخراطنا فى «العالمية» بينما تحول دون انخراطنا فى العروبة كنسيج اجتماعى واحد، وأمة واحدة، ودولة واحدة، تتمايز فيها وتتعدد الشعوب والقبائل والولايات والأقاليم؟!. .

ثم. . هل بحث الدكتور الأنصارى عن حجم العرب الذين يسكنون الصحراء، وعن نسبتهم إلى من يسكنون الحواضر؟ إن البداوة فى مصر وتونس والمغرب والعراق وسوريا واليمن وساحل الخليج نسبتها إلى مجمل السكان أقل من ١٪ ـ وفى هذه البلاد أغلبية سكان العالم العربى ـ وفى ليبيا والجزائر من ١٪ إلى ٥٪. . وفى السعودية والسودان من ٥٪ إلى ١٥٪. . والصومال هو البلد الوحيد الذى تزيد فيه نسبة البدو عن ١٥٪[1]. .

وكل هؤلاء قد ربطتهم وسائل المواصلات بكل العالم مكانيًا. . كما ربطتهم ثورة وسائل الاتصال الثقافى والإعلامى بكل العالم فكريًا وإعلاميًا. . فأين هى «القطيعة

---

(١) (أطلس معلومات العالم العربى) ص ٧٤.

المكانية» . . التى تجزئ العرب عمرانيًا وسكانيًا ومجتمعيًا فتمنع نشوء نسيج حياتى عضوى لمجتمع موحد ولدولة موحدة»؟! .

وأليس من المفارقات حديث الدكتور الأنصارى عن الصحراء ـ «كمعوقات طبيعية جغرافية» ـ عامة فى العالم العربى ، تحول دون وحدته ـ إلا فى لبنان الذى يخلو من الصحراء ـ فهل رأى الدكتور الأنصارى وحدة لبنان ـ حيث لا صحراء ـ كنسيج حياتى عضوى أفضل مما هى عليه فى غير لبنان؟! . .

إنه اجتهاد خاطئ فى قراءة الواقع . . حبذا لو تمت مراجعته ، وأعيد النظر فيه . . وذلك حتى لا نقدم لدعاة الهزيمة وتكريس التجزئة والتشرذم حججًا فى حملتهم الضارية ضد وحدة الأمة وسعيها للنهوض والانعتاق! .

أما العقبة الثانية التى رآها الدكتور الأنصارى حائلاً بين العرب ووحدة الأمة والدولة والمجتمع ، فهى «البداوة» التى تصورها مرادفة للعرب ولصيقة بهم ، تحول بينهم وبين حذق السياسة وبناء الملك والدولة ، وبلورة الأمة الواحدة ؛ بل لقد رأى تحضرهم وحضارتهم عجزًا عن المدافعة عن الملك أيضًا . فبداوتهم : عجز عن بناء الملك والدولة . . وحضارتهم : عجز عن حماية الملك والدولة ! ! .

ولقد انطلق الدكتور الأنصارى إلى هذه الأحكام الغريبة على العرب من قراءة مجتزأة ومبتسرة لبعض نصوص ابن خلدون . . ومن فهم خاطئ لمراد ابن خلدون بمصطلح «العرب» ، عندما لم يراع سياق كلام ابن خلدون . . ففى الحكم على العرب بالعجز عن سياسة الملك والدولة ، يقول الدكتور الأنصارى :

«ويشارك ابن خلدون بدوره فى التعبير عن إشكالية السياسة المزمنة فى حياة العرب بقولته الشهيرة :

«فبعُدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك»[(1)].

وهنا نسأل : من هم «العرب» الذين حكم ابن خلدون بأن «طباعهم قد بَعُدت عن سياسة الملك»؟! . . هل هم العرب كأمة؟! . . أم العرب الموغلون فى البداوة

---

(1) (تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية) ص٢٦ .

والتوحش، قبل أن يتدينوا بالإسلام، فتتهذب طباعهم، ويساعدهم الإسلام على حذق إقامة الملك والدولة وسياسة العمران؟! . .

لقد أغفل الدكتور الأنصارى نصوص ابن خلدون، بل وحتى عناوين الفصول فى (المقدمة)، والتى ميز فيها ابن خلدون بين أحوال وأطوار وطبائع العرب إزاء الملك والسياسة . . فكان هذا الحكم العام القاسى والغريب! . .

لقد عقد ابن خلدون - فى مقدمته - فصلا جعل عنوانه (فصل فى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك) لكنه - قبل هذا الفصل مباشرة - عقد فصلا آخر جعل عنوانه: (فصل فى أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة) . .

ولو أن قارئًا وقف - فقط - عند عنوانى هذين الفصلين لأدرك أن هناك عربًا يحكم عليهم ابن خلدون بأنهم أبعد الأمم عن سياسة الملك . . وهناك عرب يحسنون الملك والسياسة، لكن إذا كان لهم حظ من الدين . . وعندما يقرأ القارئ ما تحت عناوين الفصول، سيجد فكر ابن خلدون شديد الوضوح فى التمييز بين العرب فى طور التوحش والإيغال فى البداوة، قبل التدين بالإسلام، أو عند الانسلاخ عن جوهره . . وبينهم عندما جعلهم الإسلام سادة الفتوحات وأساتذة الدول والسياسات . .

فعرب البداوة المتوحشة - عند ابن خلدون - هم الذين اختصوا "بالإبل، وهى أصعب الحيوان فصالاً ومخاضًا . . فاضطروا إلى إبعاد النجعة . . . فأوغلوا فى القفار . . فكانوا لذلك أشد الناس توحشًا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . . فهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقًا وجبلة، وكان عندهم ملذوذًا لما فيه من الخروج على ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة، وهذه طبيعة منافية للعمران ومناقضة له، فغاية الأحوال العادية عندهم الرحلة والتغلب، وذلك مناقض للسكون الذى به العمران ومناف له، فالحجر - مثلاً - إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافى للقدْر، فينقلونه من المبانى ويخربونها عليه ويُعدّونه لذلك، والخشب أيضًا، إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخربون السُّقُف عليه لذلك، فصارت طبيعة

وجودهم منافية للبناء، الذى هو أصل العمران.. فهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً فى القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها، لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك، وللتوحش.. فهم متنافسون في الرياسة، وقل أن يُسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا فى الأقل وعلى كره ومن أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدى على الرعية فى الجباية والأحكام فيفسد العمران..»!

تلك هى صورة العرب ـ عند ابن خلدون ـ فى طور «البداوة المتوحشة».. الذين يفرون من الاستقرار والعمران، ويهدمون المبانى لتحويل أحجارها إلى أثافى للقدور، ويهدمون السقف ليتخذوا من أخشابها أوتادًا للخيام.. فكيف يجعل باحث فى وزن ومقام الدكتور محمد جابر الأنصارى من هذه الصورة طبيعة للعرب بإطلاق وجبلتهم كأمة عبر العصور والقرون؟!..

إن ابن خلدون قد رأى هذا الطور من أطوار «البداوة المتوحشة» عامًا فى الأجناس والأعراق الموغلة فى البداوة، ولم يره خصيصة للعرب وحدهم من دون الناس - فقال فى هذا السياق: «وفى معناهم ـ (أى وفى مثل إيغال العرب فى البداوة) ـ ظعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق.. إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة؛ لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معًا..»[1]!.

فهذه الأوصاف خاصة بفئة الأعراب الموغلة فى توحش البداوة، والتى لا تعتمد إلا على الإبل وحدها، فتوغل فى القفار، ولا تتخذ من الشياه أو غيرها مادة للعيش..

أما الأمة العربية التى جاءتها رسالة الإسلام، ونبوة محمد ﷺ والتى حملت الإسلام إلى العالمين، وفتحت الفتوح، وأقامت الدول والممالك، وبنت الحضارة، وساست العمران.. فلابن خلدون حديث طويل عنها.. لا ندرى كيف أغفله الدكتور الأنصارى؟!..

---

(١) (المقدمة) ص ٩٦، ٩٧، ١١٨ - ١٢٠. طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

يرى ابن خلدون أن الدين هو طريق العرب للبراعة فى الملك والدولة والسياسة . . وأنهم عندما تدينوا بالإسلام حق التدين لم يكن لأحد من الخليقة ما كان لهم من الملك . . فهو شرط براعتهم فى الدولة والسياسة ، وبدونه يعودون للبداوة والتوحش . . فيقول :

«فإذا كان الدين . . كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خُلُق الكبر والمنافسة منهم ، فسهل انقيادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشملهم من الدين المُذْهِب للغلظة والأنفة ، الوازع عن التحاسد والتنافس . . يُذْهِبُ عنهم مذمومات الأخلاق ، ويأخذهم بمحمودها ، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق ، فيحصل لهم التغلب والملك ، وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى ؛ لسلامة طباعهم عن عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق . . » .

ثم يمضى ابن خلدون ، فيتحدث عن أثر التدين بالإسلام على حذق العرب لبناء الملك وسياسة المجتمعات ـ بعد أن كان الموغلون منهم فى التوحش أبعد الناس عن سياسة الملك ـ فيقول :

«واعتبر بذلك فى دولتهم فى الملّة ـ (الإسلامية) ـ لمّا شيّد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطنًا ، وتتابع فيها الخلفاء ، عظم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم ، فلما نبذوا الدين : نسوا السياسة ، فتغلبت عليهم العجم ، ورجعوا كما كانوا لا يعرفون الملك ولا سياسته ؛ بل قد يجهل الكثير منهم أنهم كان لهم مُلْك فى القديم ، وما كان فى القديم لأحد من الأمم فى الخليقة ما كان لأجيالهم من المُلْك . . »[1] .

فكيف غابت هذه النصوص الخلدونية عن الدكتور الأنصارى . . وهى فى الصفحات ذاتها التى نقل منها حديثه عن بعد العرب عن سياسة الملك ـ بعد أن جرده من سياقه ، كما رأينا ـ ؟ ! .

كذلك : ظلم الدكتور محمد جابر الأنصارى ابن خلدون عندما نسب إليه الحكم على العرب بالعجز عن المدافعة والممانعة عن حواضرهم ، والتبعية لغيرهم فى حماية

---

(١) المصدر السابق . ص١١٩ ـ ١٢١ .



هذه الحواضر . . فكأن العجز جبلّة فيهم . . عجز عن بناء الملك إذا كانوا بدواً . . وعجز عن حمايته إذا كانوا متحضرين ! . .

يظلم الدكتور الأنصارى ابن خلدون مرة أخرى، عندما يقول:

«لقد شخّص ابن خلدون سرعة تساقط الدول فى الفضاء العربى الإسلامى، ومدى عجز المجتمع الأهلى الحضرى العربى، وعجز الحواضر ومناطق العمران العربية عن حكم نفسها بنفسها وتوفير الدفاع الذاتى عن وجودها، بحيث أصبحوا «عيالا على غيرهم فى المدافعة والممانعة . . فقد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال . . حتى صار ذلك خُلُقًا يتنزل منزلة الطبيعة،» وهذا التعبير الخلدونى اللاذع نجده يمتد ليصور واقع التبعية العربية فى عصرنا، حيث ما زالت الكيانات العربية المعاصرة «عيالاً على غيرها» فى الإستراتيجية والتقانة (التكنولوجيا) والاقتصاد، مما يشير إلى أن للتبعية جذورًا فى التاريخ أقدم من ظاهرة الإمبريالية والاستعمار»[1]!.

وبهذا التشخيص، الذى ينسبه الدكتور الأنصارى إلى ابن خلدون، يضعنا أمام «عاهة مزمنة» ثالثة، هى فى رأيه من العقبات الطبيعية التى تحول بين العرب وبين الوحدة . . والسياسة . . والدولة . . والاستقلال عن الآخرين . .

فالصحراء: عقبة طبيعية جغرافية، مانعة من تكوين النسيج الاجتماعى العربى، ومن ثم المجتمع والدولة والأمة . .

والبداوة: جبلة عربية، تجعل العرب أبعد الناس عن سياسة الملك وبناء الدولة . .

والحضارة: عجز عربى عن حماية الحواضر والمجتمعات الأهلية والحضرية، يجعل التبعية للأجنبى ضربة لازب! . .

ومشكلة الدكتور الأنصارى مع هذا الذى نسبه إلى ابن خلدون ـ من عجز العرب المتحضرين عن حماية حواضرهم ـ كامنة فى عدم إدراكه لمراد ابن خلدون بمصطلح «الحضارة . . والتحضر»! . . فما نسميه اليوم «حضارة» هو «العمران» فى مصطلح ابن خلدون . . أما «الحضارة» عنده فهى الترف والرفه والاستهلاك الزائد على الإنتاج،

---

(1) (تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية) ص ٢٠، ٥١.

والعزوف عن العمل المنتج. . أي النعومة والرخاوة. . حتى أنه يسمى هذه «الحضارة»: «سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة». . فهي غير «العمران»، بل إنها مرحلة تراجع العمران. . ولذلك فإن العرب ـ بل وكل أمة ـ عندما يدخلون طور الترف والرخاوة والرفاهية والنعومة لا بد وأن يصابوا بالعجز عن حماية أوطانهم وحواضرهم ومجتمعاتهم. . هذا هو المفهوم ـ للحضارة ـ الذي لم يدركه الدكتور الأنصاري عندما قرأ ابن خلدون!. . ولو أنه تأمل تعريف ابن خلدون للحضارة، بأنها: «أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران. . هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة. . وذلك إنما يجيء من قبل الدولة، لأنها تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها. . فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخَرْجها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم. . إن الحضارة هي نهاية العمران، وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر، والبعد عن الخير»![1].

فابن خلدون يتحدث عن عجز العرب «المترفين» وليس عن عجز العرب «المتحضرين» ـ بمفهومنا المعاصر للحضارة والتحضر ـ يتحدث عن عجز مجتمعات «الشر والفساد»، وليس عن عجز المجتمع «الأهلي الحضري» ـ كما فهم الدكتور الأنصاري! ـ ويزيد هذه الحقيقة وضوحًا نص ابن خلدون الذي يقول فيه: «فأهل الحضر ـ (أي الترف. . عنده) ـ قد ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدَّعَة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم»[2]!. . بينما أهل الخشونة ليسوا كذلك «فإذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع، وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد»[3]!. .

ولو أن الدكتور الأنصاري تأمل تاريخنا. . ورأى كيف فتح العرب المتحضرون الفتوحات ـ قبل مرحلة الترف ـ وكيف دافعوا عن الدولة في مواجهة البيزنطيين، الذين ظلت عاصمتهم القسطنطينية تجيّش الجيوش ضد العرب حتى فتحها السلطان العثماني محمد الفاتح (٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م). . وكيف كان «الرباط» في الثغور عملاً شعبيًا، تموله

---

(١) (المقدمة) ص ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٩٨.

(٢) المصدر السابق. ص٩٩.

(٣) المصدر السابق. ص١١٥.

الأوقاف تمويلاً شعبياً.. وكيف كان من أوصاف ومناقب العلماء والزهاد، بل وعدد غير قليل من الخلفاء والأمراء: أنه يحج عاماً ويغزو عاماً!.. وكيف قاومت ومانعت هذه الأمة، وهزمت التتار، والصليبيين، والحلف الذى قام بينهما ضد الإسلام والمسلمين!.. وكذلك الغزوة الاستعمارية الأوروبية الحديثة.. وكيف قدمت حواضر الجزائر ـ وليس بواديها ـ قرابة المليونين من الشهداء فى ملحمة الممانعة والمدافعة عن الأرض العرض والهوية.. إلخ.. إلخ.. لو تأمل الدكتور الأنصارى ذلك ـ ومثله كثير ـ لما جعل «العجز العربى عن المدافعة والممانعة»، واتخاذ موقع «التبعية والعيال على الغير» جبلة وطبيعة فى هذه الأمة، تاريخيًا، ومن قبل «ظاهرة الإمبريالية والاستعمار»!..

وفى كل الأحوال: فليس عند ابن خلدون «حتميات» فى طبائع الأمم والشعوب ولا «جبلات» قدرية فى عوائدها «فالإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذى ألفه فى الأحوال حتى صار خُلُقًا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة، واعتبر ذلك فى الآدميين تجده صحيحًا»[1].

فإذا تدين العرب كانوا أقرب الناس للملك والدولة والسياسة والعمران، وحماية الممالك، ومدافعة الغزاة.. وإذا نبذوا الدين عادوا إلى البداوة والتوحش، فابتعدوا عن الدولة والملك والسياسة..

ولما كان الترف وحقيقة الدين ضدين لا يجتمعان؛ لأن الدين صلاح وإصلاح، بينما الترف فساد وإفساد ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا (١٦) ﴾ [الإسراء: ١٦].. فإن أهل الترف.. من أى أمة أو قبيل.. هم أعجز الناس عن حماية الأرض والعرض والملك والدولة والسلطان.. قديما كانوا أم فى العصر الحديث!..

بل لو تأمل الدكتور الأنصارى حقيقة واقعنا المعاصر لما وقع بنا فى هذه «العاهات المزمنة» التى قال بها ـ من الصحراء.. إلى البداوة.. إلى العجز عن حماية الديار!.

---

(١) المصدر السابق: ص٩٩.

فالذى خلق «المارونية السياسية» ـ المشككة فى وجود الأمة العربية، والتى تستبدل الرباط «الغربى ـ الفرنسى» بالرباط «العربى ـ الإسلامى» ـ ليس الصحراء، وليست البداوة، فليس فى لبنان صحراء ولا بداوة!.. وإنما الذى خلق أمراض التشرذم والتجزئة والطائفية «متحضرون» لم يعرفوا البداوة ولا العيش فى البيداء!..

والذى وضع للقبائل القاطنة على حدود مصر والسودان خطاً للتجزئة وتقطيع الأوصال ـ هو خط العرض ـ ليس البداوة، ولا تأثيرات الصحراء.. فروابط هذه القبائل هى عامل الوصل بين مصر والسودان، قبل تحديد الحدود وبعدها.. بينما الذين حددوا الحدود ورسموا الخرائط المجزئة لا علاقة لهم بحياة البداوة أو سكنى الصحراء وثقافتها!...

وقبائل «أولاد على» ـ البدو، القاطنون فى الصحراء الغربية ـ لا تفرق بين مصر وليبيا، فكلها عندهم: وطن العروبة أو دار الإسلام.. بينما الذى يقطع أوصال الأمة ويجزئ الديار هم «الحضريون».. الأفندية.. المثقفون ثقافة عصرية» من أركان الدول القطرية، وأصحاب الأصوات العالية التى تلوك مصطلحات العروبة والوحدة العربية!..

والحركة السنوسية ـ التى انطلقت من الصحراء ـ لم تمنعها هذه الصحراء من النهوض بدور فاعل فى تحضر البدو حول «الزوايا» التى أقامتها.. ولا من تحويل هؤلاء البدو إلى طاقة فى المد الإسلامى الذى مثلته هذه الحركة، لا فى مقاومة الاستعمار فحسب، وإنما فى نشر الإسلام، وإقامة سلطنات ودول إسلامية فى الحزام الإفريقى ـ من شرق القارة إلى غربها ـ متجاوزة بذلك حدود الخرائط وعقبات «الطبوغرافيا» والصحراء»!..

ثم أين هى علاقة «الصحراء» و«المدن» و«البداوة» و«الحضارة» بالحدود التى ميزت بين الولايات والإمارات فى ظل دول وسلطنات العصر الإسلامى، أو فى ظل تجزئة «سيكس ـ بيكو» ـ التى قررها ونفذها الاستعمار الغربى سنة ١٩١٦م ـ لمصالح وأهداف لا علاقة لها بالحضر ولا بالبيد!..

إن حدود التجزئة فى الوطن العربى، وخرائط الطائفية فى هذا العالم لم ترسمها مفاصل

وفواصل الصحراء والتحضر، ولا البداوة والتمدن، فصحارينا مجزأة هي والمدن جميعًا . . وأمراض التجزئة مصنوعة ومحروسة في مواطن البدو والمتحضرين على حد سواء! . .

ثم . . هل خلت البلاد الإسلامية - التي لا صحارى فيها ولا بداوة - من هذه الأمراض حتى تُعَلَّق أمراض التجزئة وآفات التشرذم على «العاهات المزمنة» - من الصحراء . . والبداوة - لتستسلم الإرادة العربية لهذا الواقع البائس الذي سقنا الوثائق المفصحة عن صانعيه؟! . .

أن أخشى ما نخشاه . . هو أن تخدم الاجتهادات الخاطئة - وهي مشروعة . . بل ويؤجر عليها أصحابها! - أن تخدم هؤلاء الذين يعملون على تكريس الهزيمة لدى الأمة . . والإجهاز على آمالها في النهوض والانعتاق . . سواء كانوا من الغلاة الذين لا يرون سوى «التعددية» و«التنوع» و«الاختلاف» فينكرون «الوحدة» الجامعة للتعددية والتنوع والاختلاف . . أم من الغلاة الذين لا يرون سوى «الوحدة»، وحدة الحضارة عالميًا وإنسانيًا فينكرون حق أمتنا في التميز الحضاري عن الحضارة الغربية المهيمنة! . .

وبين هذين الغلوين يقف الاتجاه الوسطي، المتوازن، العدل . . الذي لا ينكر وحدتنا كأمة . . ولا ينكر التعددية والتنوع والتمايز والاختلاف في إطار هذه الوحدة . . يرى ذلك حقيقة تاريخية . . ويسلكها في إطار سنن الله في سائر ميادين الخلق - التعددية في إطار الوحدة - وهي سنن لا تبديل لها ولا تحويل! . .

وبهذا الاتجاه الوسطي يكون التصدي لمخططات التفتيت والتفكيك . . ويكون التصحيح للاجتهادات الخاطئة في هذا الميدان! . .

* * *

وبعــد . . .

فلقد رأينا ـ عبر فصول هذه الدراسة ـ علاقة «التعددية» بـ«الوحدة» . . وعلاقة «الوحدة» بـ«التعددية» . . ومكانة هذه القضية فى الرؤية الإسلامية . . وفى سمات التمايز الحضارى لأمة الإسلام . .

■ فالتعددية لا تتأتى ـ بل ولا حتى تُتَصَوَّرُ ـ إلا إذا كان فرقاؤها يجتمعون ويستظلون برباط جامع لهم، وموحِّد بينهم . . والوحدة ـ وهى غير الأَحَدِيَّة ـ تفترض أنها لا بد وأن تكون مُكَوَّنة من وحدات وأجزاء، بينها تنوع وتعدد وتمايز واختلاف . .

■ وإذا كان الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد تفرد بالأحدية التى لا تعرف أى لون من التعدد أو التجزؤ أو التركيب، فإنه قد جعل سنته ـ التى لا تبديل لها ولا تحويل ـ أن يقوم الخلق ـ فى كل عوالمه وميادينه ـ على الازدواج والتزاوج، وعلى التعددية والتنوع والاختلاف والارتفاق والتركيب . .

■ ولقد جعل الله الاختلاف فطرة إنسانية فطر الناس عليها، به يتميز كل إنسان فى الخلقة، والبصمة، والنبرة، والشاكلة، والمسعى . . ولولا هذا الاختلاف والتمايز لكانت الحياة تكرارًا راكدًا، وسكونًا آسنًا، لا تمايز فيها ولا معنى، ولا اجتهاد فيها ولا تجديد، ولا تدافع فيها ولا تسابق على طريق الخير والتقدم والارتقاء . .

■ ولقد رأينا كيف أن التنوع ـ فى إطار الوحدة ـ هو ـ فى الرؤية الإسلامية ـ «العدسة اللامة» لكل ما فى الوجود، ولجميع ميادين الخلق . . وليس ـ فقط ـ شأنًا من شئون الاجتماع البشرى وسياسة الدولة وتنظيم العمران . .

■ فحتى الذات الإلهية التى تفردت وانفردت بأرقى تصورات الأحدية، وأسمى صور التنزيه والتجريد فى التوحيد ـ حتى لتعجز العقول عن إدراك هذه التصورات، وتعجز اللغات عن التعبير عن حقيقتها! . .

إن هذه الذات الإلهية كان لها ـ بحكم مقتضيات الأحدية ـ العديد من صفات الكمال الإلهى . . وكذلك العديد من الأسماء الحسنى! . .

■ وإذا كانت أحدية الخالق ـ سبحانه وتعالى ـ قد جعلت الخلق الإلهى واحداً. ﴿هذا خلق الله﴾ [لقمان: ١١]، ﴿ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت﴾ [الملك: ٣] فإن التعددية التى تمثلها المخلوقات تذهب فى الاتساع حتى لتعز على الحصر والإحصاء ﴿ولو أنما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم (٢٧)﴾ [لقمان: ٢٧]. .

■ وهذا الدين الذى جعله الله هداية للإنسان ـ دين الإسلام ـ الطاعة لله ـ قد توحدت أصوله فى كل الرسالات السماوية، من آدم إلى محمد ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: ١٩]. ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣]. .

وفى إطار وحدة هذا الدين: تتعدد وتتنوع وتتمايز الشرائع والملل الإلهية ـ بتنوع وتعدد وتمايز أمم الرسالات ومجتمعاتها وعصورها ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ [المائدة: ٤٨].

■ وفى إطار وحدة الشريعة الإلهية فى أمة الرسالة الخاتمة ـ والتى هى «وضع إلهى ثابت» عبر الزمان والمكان ـ تتعدد الأحكام بتعدد الاجتهادات التى يصل إليها الحكام المجتهدون، فيصبح لكل حكم «حاكمية» ملزمة للحاكم به والمجتهد فيه، ويكون ـ فى حقه ـ «حكم الله وحاكميته»، التى غدت ـ بالاستخلاف ـ حاكمية الإنسان المجتهد فى هذا الحكم . .

وكذلك الأمر في الإفتاء.. تتعدد الفتاوى عندما تكون استنباطاً اجتهادياً من مبادئ الشريعة وقواعدها، وليست مجرد رواية وتبليغ.. فتتعايش - في إطار الشريعة ذات الأصول والمبادئ الواحدة - ألوان من التعددية والاختلاف والتمايز في الفتاوى والأحكام..

■ وإذا كان الإيمان الديني هو أول حقائق الدين الإلهي الواحد.. فإن إطار هذا الإيمان الواحد بالحقيقة الدينية الواحدة، يضم تعددية في مراتب التصديق بهذه الحقيقة الإيمانية الواحدة.. وتعددية في مستويات الخطاب بهذه الحقيقة تناسب التعددية في مستويات المخاطبين..

■ وفي إطار النزوع الإنساني إلى المعرفة، ووحدة الحقيقة المعرفية، تتعدد وتتنوع نظريات المعرفة الإنسانية بتعدد وتنوع الأنساق الفكرية والنظريات الفلسفية والتمايزات الحضارية عبر المسيرة المعرفية للإنسان..

■ وكما هو الحال في رؤية الكون.. وفي التصور الديني والإيماني.. وفي عالم المعرفة الإنسانية - الوحدة الجامعة للتنوع.. والتعددية المكونة للوحدة - نجد السنة والقانون أنفسهما في عالم الإنسان، وشئون العمران.

فوحدة الإنسانية التي خلقها الله - سبحانه وتعالى - من نفس واحدة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، تتعدد في إطارها وتتنوع وتتمايز الأمم والشعوب والقبائل والأجناس ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (٢٢)﴾ [الروم: ٣١].

■ وحتى الأمة الواحدة - التي هي وحدة من وحدات الجامع الإنساني - تتعدد في إطارها الملل والشرائع ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].. وتتعدد - في إطارها كذلك - الأقوام - الذين تمايز بينهم الألسنة واللغات.. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ

السَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ (٢٢)﴾ [الروم: ٢٢] كما تتعدد فى إطار أصول شريعتها الواحدة الفرق والمذاهب والأحزاب التى تتمايز وتختلف فى الفروع التى تجمعها ذات الأصول . .

■ وفى إطار النزوع الإنسانى إلى التحضر والعمران ـ بإقامة التراكم فى التمدن ـ الذى يهذب الواقع ، والتراكم فى الثقافة : التى تهذب النفس الإنسانية . . تتعدد وتتنوع وتتمايز الحضارات ، وذلك بتنوع مناهج الأمم فى النظرة إلى الكون ، وعلاقة الفرد بالأمة ، ومكانته فى الأسرة ، ومكانة الأسرة فى المجتمع ، وموقع الإنسان من السلطة والدولة ، ومن الثروة ، وعلاقة المخلوق بالخالق ، وتنوع المثل والقيم والعادات والأعراف . .

فأينما يمم الإنسان وجهه ، وأعمل فكره ، ومدّ بصره ، وتفتحت بصيرته ، وفقه قلبه ، وتدبر عقله رأى سنة الله التى لا تبديل لها ولا تحويل ـ الوحدة الجامعة لألوان من التعددية والتمايز والاختلاف . . والتعددية المستظلة وحداتها بجامع الوحدة ـ فى كل عوالم الخلق : المادى منه والفكرى ، الحيوانى منه والإنسانى ، العالمى منه والمحلى ، العام منه والخاص . .

■ وإذا كانت هذه الصيغة الإسلامية لعلاقة الوحدة بالتنوع ، وعلاقة التعددية بالوحدة هى التجسيد للوسطية الإسلامية الجامعة ـ التى تؤلف من التنوع وحدة جامعة ـ فإن هذا يجعلها وسطًا متوازنًا بين غلوى الإفراط والتفريط .

غلو الإفراط ـ الذى لا يرى سوى الاختلاف ـ فيكون تشرذمًا . . لا تنوعًا . .

وغلو التفريط ـ الذى لا يرى سوى الوحدة ـ فيقهر طاقات التعدد والاختلاف والتمايز .

ومن ثم تصبح هذه الوسطية الجامعة هى وحدها الكفيلة بجعل هذه التعددية «نعمة» تبرأ من القهر الشمولى ، ومن «نقمة» التفتيت والتفكيك على حد سواء ! . .

تلك هى حقيقة الرؤية الإسلامية لهذه القضية ـ قضية التعددية ـ التى تنازعت حولها الرؤى . . والتى نرجو أن تكون هذه الدراسة قد قدمت فيها «كلمة سواء» تدعو إليها

الفرقاء المتنازعين.. لا لتتطابق آراؤهم، وإنما لتكون هذه الرؤى تنوعًا وتمايزًا في إطار الجوامع الواحدة والموحِّدة ـ وحدة العقيدة، والشريعة، والأمة، والحضارة، ودار الإسلام ـ.. ولتزدهر ـ بعد ذلك ـ التعددية في إطار هذه الوحدة التي أرادها الله لأمة الإسلام..

وصدق الله العظيم:

﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (٩٢) ﴾ [الأنبياء: ٩٢]

﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) ﴾ [المائدة: ٤٨]

* * *

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم

• كتب السنة:

١ ـ صحيح البخارى . طبعة دار الشعب . القاهرة .

٢ ـ صحيح مسلم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م .

٣ ـ سنن الترمذى . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧م .

٤ ـ سنن النسائى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ .

٥ ـ سنن أبى داود . طبعة القاهرة . سنة ١٩٥٢م .

٦ ـ سنن ابن ماجه . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م .

٧ ـ سنن الدارمى . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .

٨ ـ الموطأ ـ للإمام مالك ـ طبعة دار الشعب . القاهرة .

٩ ـ مسند الإمام أحمد . طبعة القاهرة سنة ١٣١٣هـ .

• معاجم القرآن:

١ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . وضع : محمد فؤاد عبدالباقى . طبعة دار الشعب . القاهرة .

٢ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم . وضع : مجمع اللغة العربية . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م .

٣ ـ المفردات فى غريب القرآن . للراغب الأصفهانى . طبعة دار التحرير . القاهرة سنة ١٩٩١م .

٤ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف . وضع : وينسنك (أ . ى) وآخرين . طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٦٩م .

٥ ـ مفتاح كنوز السنة . وضع : وينسنك (أ . ى) . ترجمة : محمد فؤاد عبدالباقى طبعة لاهور سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م .

• المصادر والكتب الأخرى:

- آدم متز: (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى) ترجمة: د. محمد عبدالهادى أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٩٦٣م.
- ابن أبى الحديد: (شرح نهج البلاغة) تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.
- ابن تيمية: (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) طبعة القاهرة - الأولى.
- ابن حزم الأندلسى: (رسائل ابن حزم) تحقيق: د. إحسان عباس. طبعة بيروت سنة ١٩٨٠م.
  : (المفاضلة بين الصحابة)
- ابن خلدون: (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.
- ابن رشد (أبو الوليد): (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.
- (تهافت التهافت) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.
- ابن السيد البطليوسى، أبومحمد عبدالله بن محمد: (الإنصاف فى التنبيه على المعانى والأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم) تحقيق: د. محمد رضوان الداية. طبعة دمشق سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- ابن عساكر: (تهذيب تاريخ ابن عساكر) طبعة دمشق.
- ابن القيم: (إعلام الموقعين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.
  : (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) تحقيق: د. جميل غازى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.
- ابن منظور: (لسان العرب) طبعة دار المعارف. القاهرة.
- أبو البقاء الكفوى: (الكليات) تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصرى. طبعة دمشق سنة ١٩٨١م.
- أبو حيان التوحيدى: (الإمتاع والمؤانسة) تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٤م.
  : (المقابسات) تحقيق: محمد توفيق حسين. طبعة بيروت سنة ١٩٨٩م.
- دكتور أحمد حسين الصاوى: (المعلم يعقوب بين الحقيقة والأسطورة) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٦.

- **أرنولد**: (الدعوة إلى الإسلام) ترجمة: د. حسين إبراهيم حسن، د. عبدالمجيد عابدين، إسماعيل النحراوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.
- **الأفغانى (جمال الدين)**: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٩م.
- **أمين سامى (باشا)**: (التعليم فى مصر) طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م.
- **أنا مارى شيمل**: (صحيفة الحياة) - لندن - عدد ١١، ١٢ مايو سنة ١٩٩٦م.
- **الإيجى، والجرجانى**: (شرح المواقف) طبعة القاهرة سنة ١٣١١هـ.
- **الباقلانى**: (التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) تحقيق: محمد محمد الخضيرى، د. محمد عبدالهادى أبوريدة: طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧.
- **البلخى، والقاضى عبدالجبار، والحاكم الجشمى**: (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) تحقيق: فؤاد سيد. طبعة تونس سنة ١٩٧٢م.
- **التهانوى**: (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١م
- **تيدروبرت جار**: (أقليات فى خطر) تعريب: مجدى عبدالحكيم، سامى الشامى، طبعة القاهرة سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **التيفاشى**: (أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار) تحقيق: د. محمد يوسف حسن، د. محمود بسيونى، طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.
- **الجاحظ**: (رسائل الجاحظ) تحقيق: عبدالسلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م
  : (كتاب الحيوان) تحقيق عبدالسلام هارون. طبعة القاهرة الثانية.
- **الجرجانى (الشريف)**: (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.
- **جمال الدين عطية**: (النظرية العامة للشريعة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م.
  : (التنظير الفقهى) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **دكتور چورچ قرم**: (تعدد الأديان ونظم الحكم) طبعة بيروت سنة ١٩٧٩م.
- **الجوينى (إمام الحرمين)**: (الإرشاد) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.
- **جيانى ديمكليس**: صحيفة (الأهرام) فى ١٧ يوليو سنة ١٩٩٠م.
- **الدهلوى (ولى الله)**: (حجة الله البالغة) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

- الرازى (الفخر): (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب) طبعة بيروت سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- دكتور رضوان السيد: (الأمة والجماعة والسلطة) طبعة بيروت سنة ١٩٨٤م.
- رفيق البستانى، فيليب فارج: (أطلس معلومات العالم العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.
- زكى نجيب محمود (دكتور - إشراف): (الموسوعة الفلسفية المختصرة) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣م.
- الزمخشرى: (الكشاف) طبعة القاهرة سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- زينب عطية محمد: (أصول العلوم الإنسانية من القرآن الكريم) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.
- دكتور سعد الدين إبراهيم: (الملل والنحل والأعراق: هموم الأقليات فى الوطن العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.
: (التعددية الإثنية فى الوطن العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م.
: (المجتمع والدولة فى الوطن العربى) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨م.
- سلامة موسى: (اليوم والغد) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.
- د. سليم نجيب [الأقباط عبر التاريخ] طبعة القاهرة - دار الخيال - ٢٠٠٠م.
- سيد قطب: (فى ظلال القرآن) طبعة بيروت سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- السيوطى (جلال الدين): (أسباب النزول) طبعة القاهرة ١٣٨٢هـ.
: (كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض) طبعة بيروت سنة ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- الشاطبى: (الموافقات فى أصول الأحكام) تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد. طبعة القاهرة - محمد على صبيح - (د. ت).
- الشافعى: (الرسالة) تحقيق: أحمد محمد شاكر. طبعة بيروت. المكتبة العلمية (مصورة عن طبعة القاهرة).
- شئون دولية: مجلة.. تصدرها جامعة كمبردج - مجلد ٦٧ - عدد يناير سنة ١٩٩١م.
- شنودة (الثالث - البابا): صحيفة الأهرام - عدد ٦ مارس سنة ١٩٨٥م.

ـ الشهرستاني: (الملل والنحل) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.

: (نهاية الإقدام فى علم الكلام) تحقيق: ألفريد جيوم. طبعة مصورة (د. ت. ن).

ـ صامويل. ب. هانتنجتون: (صراع الحضارات) ترجمة: عبدالمنعم محفوظ. مجلة (الحرس الوطنى) السعودية، عدد ذو القعدة ـ ذو الحجة سنة ١٤١٦هـ/ مارس ـ إبريل سنة ١٩٩٦م.

ـ صفى الدين عبدالمؤمن البغدادى: (مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع) تحقيق: على البجاوى. طبعة القاهرة سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.

ـ صفى الرحمن المباركفورى: (الأحزاب السياسية فى الإسلام) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ـ دكتور صلاح الصاوى: (التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية) طبعة القاهرة سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

ـ الطباطبائى، محمد حسين: (الميزان فى تفسير القرآن الكريم) طبعة بيروت سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

ـ الطبرسى: (جوامع الجامع فى تفسير القرآن المجيد).

ـ دكتور طه جابر العلوانى: (أدب الاختلاف فى الإسلام) طبعة واشنطن سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧.

: (أصول الفقه الإسلامى) طبعة واشنطن سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ـ دكتور طه حسين: (مستقبل الثقافة فى مصر) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

ـ الطهطاوى (رفاعة رافع): (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

ـ عبدالرحمن عبدالخالق: (الرد الوجيز على الشيخ ربيع بن هادى المدخلى) طبعة سنة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م (د. ن).

ـ دكتور عبدالرزاق السنهورى: (دكتور عبدالرزاق السنهورى من خلال أوراقه الشخصية) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٨م.

: (إسلاميات السنهورى باشا) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة دار الوفاء ٢٠٠٦م.

ـ عبدالجليل عيسى: (مالا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م.

- **عبدالله إبراهيم صلاح** : (القرافى وأثره فى الفقه الإسلامى) طبعة مالطا سنة ١٩٩١م.
- **عبدالوهاب الكيالى (دكتور - محرر)** : (موسوعة السياسة) طبعة بيروت سنة ١٩٨١.
- **على بن أبى طالب (الإمام)** : (نهج البلاغة) طبعة دار الشعب ، القاهرة.
- **دكتور غالى شكرى** : صحيفة (الوفد) - القاهرة - عدد ٢١ يناير سنة ١٩٩٣م.
- **الغزالى (أبوحامد)** : (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م
  : (الاقتصاد فى الاعتقاد) طبعة القاهرة - مكتبة صبيح - (د. ت).
  : (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.
  : (فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالى) ترجمها عن الفارسية د. نور الدين آل على . طبعة تونس ١٩٧٢م.
  : (المضنون به على غير أهله)
  : (القسطاس المستقيم).
  : (إلجام العوام عن علم الكلام).
  : (الرسالة اللدنية) طبعة القاهرة - ضمن مجموعة «القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى» - مكتبة الجندى.
- **القرافى (شهاب الدين)** : (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) تحقيق : عبدالفتاح أبوغدة . طبعة حلب سنة ١٩٦٧م.
  : (كتاب الأمنية فى إدراك النية) تحقيق : عبدالله إبراهيم صلاح . طبعة مالطا سنة ١٩٩١م.
- **القرطبى** : (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية . القاهرة.
- **الكواكبى (عبدالرحمن)** : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٥م . وطبعة دار الشروق - القاهرة ٢٠٠٧م.
- **المالكى ، أبوعبدالله محمد بن فرج** : (أقضية رسول الله (ﷺ) تحقيق : د. محمد ضياء الرحمن الأعظمى . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٨م.
- **المجلس الأعلى للشئون الإسلامية** : (المنتخب فى تفسير القرآن) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٦م.

- **مجمع اللغة العربية :** (المعجم الفلسفى) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م .
: (المعجم الكبير) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م .
- **محمد أمزيان :** (منهج البحث الاجتماعى بين الوضعية والمعيارية) طبعة واشنطن سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م .
- **دكتور محمد جابر الأنصارى :** (تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية : مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى) طبعة بيروت سنة ١٩٩٥م .
- **محمد حسنين هيكل :** (المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل) - الكتاب الأول - طبعة القاهرة سنة ١٩٩٦ .
- **محمد حميد الله (دكتور - محقق) :** (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م .
- **محمد رشيد رضا :** (تفسير المنار) طبعة دار المعرفة . بيروت .
- **محمد السماك :** (الأقليات بين العروبة والإسلام) طبعة بيروت سنة ١٩٩٠م .
- **محمد عاطف غيث (دكتور - محرر) :** (قاموس علم الاجتماع) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م .
- **الأستاذ الإمام محمد عبده :** (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م .
: (رسالة التوحيد) دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م .
- **محمد الفاضل بن عاشور :** (التحرير والتنوير) طبعة تونس سنة ١٩٨٤م .
: (روح الحضارة الإسلامية) طبعة واشنطن سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .
- **دكتور محمد عمارة :** (تيارات الفكر الإسلامى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م .
: (الإسلام والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م .
: (الحضارات العالمية تدافع أم صراع؟) طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩٨م .
: مجلة [المنار الجديد] العدد ٣٩ - صيف سنة ٢٠٠٧م [عن الكنيسة والدولة والفتح الإسلامى لمصر] .
: (هل الإسلام هو الحل . لماذا . وكيف؟) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥م .
- **مراد وهبة ، يوسف كرم ، يوسف شلالة :** (المعجم الفلسفى) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٦م .

- م. روزنتال، ب. يودين: (الموسوعة الفلسفية) ترجمة: سمير كرم. طبعة بيروت سنة ١٩٧٤م.
- دكتور مصطفى حلمى: (نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى) طبعة دار الدعوة- الإسكندرية.
- المقريزى: (السلوك لمعرفة دول الملوك) تحقيق: د. محمد مصطفى زيادة. . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.
: (الخطط) طبعة دار التحرير. القاهرة.
: (اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا) تحقيق: د. جمال الدين الشيال طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م.
- مكسيموس مونروند: [تاريخ الحروب المقدسة فى الشرق المدعوة حرب الصليب] ترجمة مكسيموس مظلوم. طبعة أورشليم سنة ١٨٦٥م.
- المودودى (أبو الأعلى): (نظرية الإسلام السياسية) ترجمة: جليل حسن الإصلاحى. طبعة بيروت سنة ١٩٦٩م.
: (الحكومة الإسلامية) ترجمة: أحمد إدريس. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.
: (المبادئ الأساسية لفهم القرآن) ترجمة: خليل أحمد الحامدى. . طبعة الكويت سنة ١٩٧١م.
- ميشيل عفلق: (الكتابات السياسية الكاملة) طبعة بغداد سنة ١٩٨٧م، ١٩٨٨م.
- دكتور ميلاد حنا: (نشرة «المجتمع المدنى» - يصدرها «مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية» عدد ٥٠ فى فبراير سنة ١٩٩٦م.
- النفّرى: (المواقف والمخاطبات) تحقيق: آرثر آربرى: تقديم د. عبدالقادر محمود. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م.
- نيكسون (ريتشارد): (الفرصة السانحة) ترجمة: أحمد صدقى مراد. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.
- الواحدى النيسابورى: (أسباب النزول) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.
- ويلى كلايس: (صحيفة «سكوتسمان») - الأمريكية - عدد ٢٧ فبراير سنة ١٩٩٥م.

* * *

هذا الكتاب

- فى الإسلام تبلغ التعددية مكانة « السنة » و« القانون » الإلهى، الذى لا تبديل له ولا تحويل ..
- فهى ليست مجرد حق من حقوق الإنسان، يخضع للمنح .. والمنع . والتنازلات .. والمساومات!..
- وهى ــ أيضا ـ لاتقف عند السياسات .. وإنما هى القانون العام فى جميع أنحاء عوالم المخلوقات .. من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الأفكار .. فما عدا الذات الإلهية قائم على التعدد والتنوع والاختلاف.
- لكنها لاتصل إلى التفكيك .. والتفتيت .. وخاصة فى الثوابت والأصول، التى تمثل الوحدة والأرض المشتركة، التى تحتضن التنوع والاختلاف ..
- ولتقديم المذهب الإسلامى المتميز فى فلسفة التعددية .. وتطبيقاتها .. ولكشف الغموض فى هذه المعضلة الفكرية .. يصدر هذا الكتاب ..

